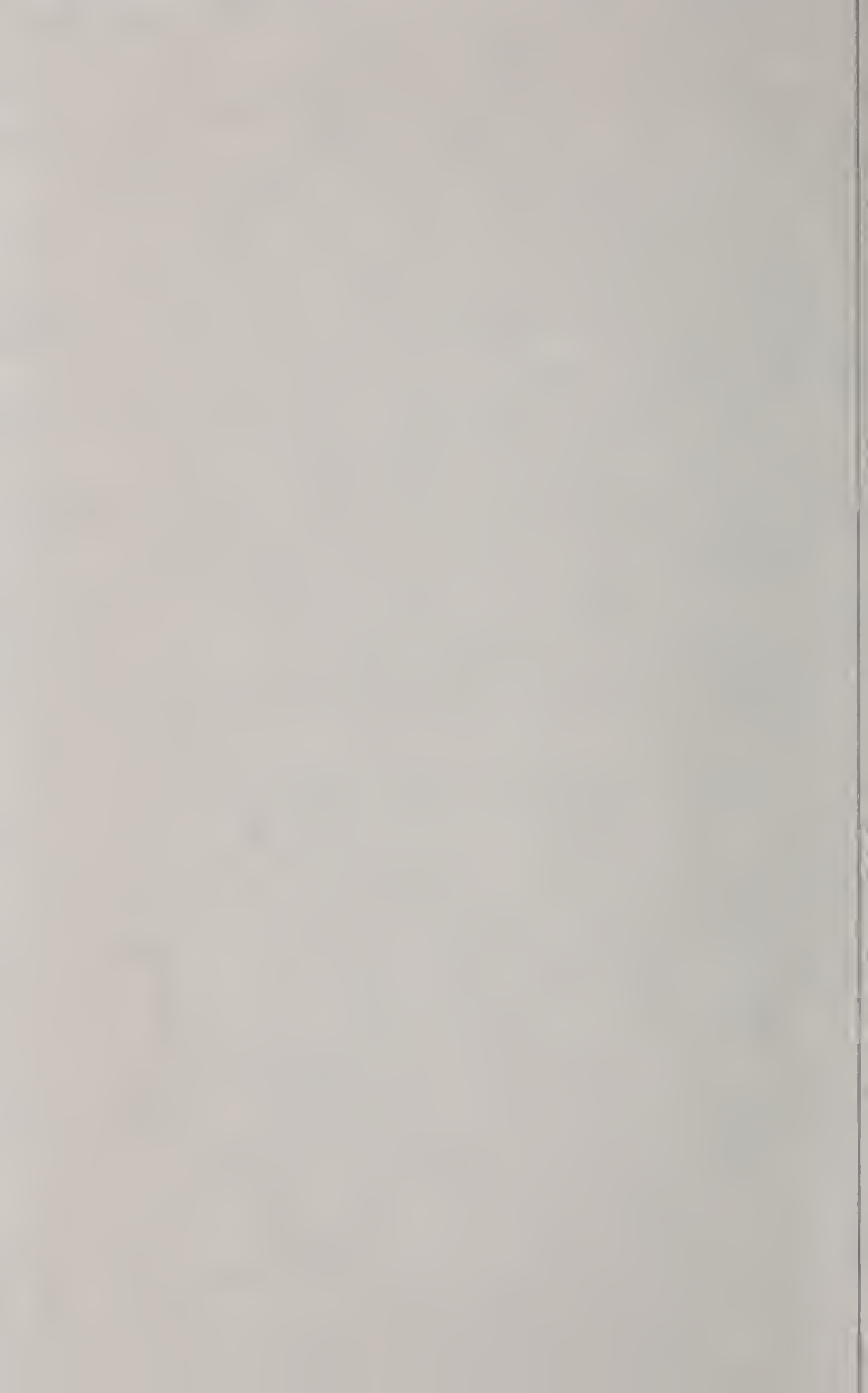








E. GALBIATI - A. PIAZZA

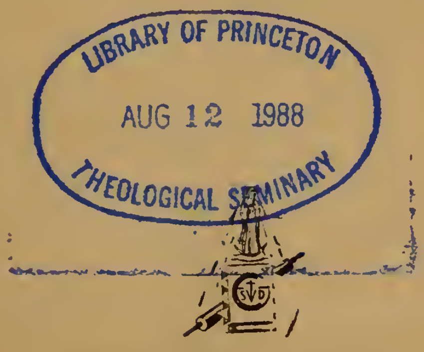
PAGINAS DIFICILES DE LA BIBLIA

(ANTIGUO TESTAMENTO)

II² EDICION

TRADUCCIÓN DE LA TERCERA EDICIÓN ITALIANA
POR
MARCELINO R. MIANI, C. M. F.

Esta obra ha sido publicada en su edición original
bajo el título de:
"Pagine Difficile Della Bibbia, Antico Testamento"
(Bevilacqua & Solari, Génova, e Massimo Edit., Milano)



EDITORIAL GUADALUPE
Mansilla 3865 - Buenos Aires

Buenos Aires, 17 de junio de 1958.

Puede imprimirse

† ANTONIO ROCCA
Obispo titular de Augusta

Hecho el Registro que señala la Ley 11723.
Propiedad de la Asociación Cultural Esdeva
(Sección Editorial Guadalupe).

Impreso en la Argentina. - Printed in Argentina.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Las páginas difíciles de la Biblia no son pocas. Después de más de veinte siglos de empeñosas indagaciones, sostenidas por la fe o simplemente por la estima del libro más venerado de la literatura mundial, se ha esclarecido mucho, pero no todo.

Si la Biblia no fuera palabra de Dios, nos podríamos resignar a no entenderla; pero ante la palabra divina, la indiferencia o la apatía son llanamente un absurdo. Por esto toda generación cristiana tiene una "vocación bíblica"; ha sido llamada a la lectura y asimilación del libro divino, aprovechando las particulares actitudes de religiosidad y de cultura que son la característica y la riqueza peculiar de cada época.

El mundo contemporáneo, hay que reconocerlo, no se ha sustraído a este deber. Antes bien, hoy en todas partes se habla entre católicos y entre protestantes del "retorno a la Biblia" [1].

El haberse emprendido nuevamente y sin pérdida de tiempo los estudios bíblicos en la postguerra, avalorados por una producción notable por su cantidad y calidad, orientados hacia nuevos horizontes, se explica en gran parte por el valiente apoyo del Magisterio de la Iglesia.

En efecto, en estos últimos años, éste no se ha limitado, como solía suceder antes, a traer juicios autorizados sobre los resultados de la crítica literaria e histórica en el campo bíblico, sino que denodadamente ha trazado nuevos derroteros, exhortando a los exégetas a recorrerlos con prudencia y libertad iluminada y moderada por el respeto debido a la genuina Tradición católica y a las directivas de la Autoridad Eclesiástica.

Están animados de este espíritu sabiamente innovador y de cálida exhortación los tres documentos más notables en materia bíblica emanados de la Santa Sede en los últimos ocho años: la Encíclica "Divino afflante Spiritu"; la Carta del Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica al Card. Celestino Suhard, Arzobispo de París, sobre las fuentes del Pentateuco y sobre la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis; la Encíclica "Humani generis".

* * *

(1) Véase la documentación en *La Bible et le prêtre*, Lovaina 1951, p. 1-25; S. De Dietrich, *Le Renouveau Biblique*, Neuchatel-París 149 (Protestante).

La Encíclica "DIVINO AFFLANTE SPIRITU" (2)*, dirigida a la Iglesia universal en plena guerra, el 30 de septiembre de 1943, quiere ante todo conmemorar la publicación de otro documento pontificio, la "PROVIDENTISSIMUS DEUS" del papa LEON XIII del 18 de noviembre de 1893.*

PIO XII llama al documento leoniano "la Carta Magna de los estudios bíblicos". En realidad constituyó un sapientísimo programa de trabajo en un momento en el cual la exégisis católica había sido atacada de sorpresa por los rudos golpes del racionalismo, el cual se servía de los inmensos recursos de la crítica literaria e histórica para demoler radicalmente la fe en la inerrancia y, por lo tanto, en el origen divino de la Biblia.

El Pontífice enumera las grandes iniciativas bíblicas católicas de los últimos cincuenta años, de las cuales la "PROVIDENTISSIMUS DEUS" fue la inspiradora: la creación de la Comisión Bíblica (1902), la fundación del Pontificio Instituto Bíblico (1909), la Comisión para la revisión de la Vulgata (1907), la erección de la Abadía benedictina de S. JERONIMO en la Urbe (1933) y la institución de los grados académicos en Ciencias Bíblicas (1904) y a las múltiples exhortaciones e instrucciones para la reforma y florecimiento de los estudios bíblicos en los seminarios.

La segunda parte de la Encíclica es programática. Toda ella es una invitación apremiante (como hubo pocas en el pasado) a un trabajo siempre más intenso e inteligente. El Pontífice advierte a aquellos que identifican la fe con un estancamiento cultural, que en el campo bíblico hay aún mucho que hacer, aunque lo hecho representa un patrimonio de incalculable valor.

Después de recalcar la necesidad de restablecer el texto original de los libros sagrados mediante la crítica textual y de inculcar el primado del sentido literal y el empeño que debe tener el exegeta en ilustrar sobre todo el contenido religioso del texto sagrado, el Pontífice deja constancia de los nuevos medios e instrumentos de investigación que, gracias a Dios, nuestros tiempos ofrecen a la exégesis, no obstante las nuevas dificultades.

Ha sido ante todo un mérito de la teología moderna el profundizar en el concepto de inspiración, de tal suerte que ha permitido

(2) *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), 279-326; E. B. 538-569; véase *Encyclique sur les Études bibliques*, introduite et commentée par L. Cerfaux, Bruxelles. - La traducción castellana en la Introducción a la versión directa de los Originales por E. Nácar y A. Colunga. B. A. C. - Madrid. Las citas que se hacen son según esta versión, que nos parece más castiza que la oficial.

una más adecuada valoración del aporte humano en la composición del libro divino. Dios es el autor principal, pero, habiendo tomado como colaborador, o mejor como instrumento, al hombre, ha respetado no sólo su naturaleza inteligente y libre, sino todas sus características personales de ingenio, temperamento, mentalidad, cultura, etc. De suerte que la Biblia, al mismo tiempo que refleja adecuadamente el pensamiento divino, conserva en su estructura el sello del tiempo y del ambiente en los cuales se publicó.

Por tanto el genuino sentido de la Sagrada Escritura sólo se alcanza después de establecer cuidadosamente el "género literario" de cada libro y, a veces, de cada página. En efecto, al género literario está ligada la intención del autor divino-humano de la Biblia.

Como el género literario consiste en la categoría según la cual se puede clasificar una producción literaria, teniendo presente la materia, forma, fin del autor, etc., será necesario informarse acerca del modo de discurrir, narrar, escribir propio del ambiente bíblico.

El inmenso material literario, histórico y arqueológico que los descubrimientos modernos han puesto a disposición de los estudiosos, forma el terreno en el cual será posible encontrar la clave para descifrar páginas bíblicas hasta ahora sin comprender. Es fácil ver lo complejo de este trabajo que debe valerse de los resultados no de una ciencia sola sino de muchas, ya en sí vastas y complicadas. Quiere el Papa que el exegeta se lance con ardor y prudencia en esta dirección y, consciente de la dificultad de su misión, reclama de todos el deber de juzgar a los estudiosos y a sus investigaciones no sólo con justicia sino también con caridad.

Esta parte de la Encíclica representa el pasaje característico; en efecto, no hace muchos años, el estudio de los géneros literarios, por falta de enfoque adecuado y defectuosa exposición, era mirado con desconfianza y recelo.

La Encíclica pasa luego a la parte de exhortación pastoral: a los fieles, que participen con más abundancia de los tesoros contenidos en los libros sagrados; y a los seminarios, que pongan la máxima intensidad en los estudios bíblicos.

El documento concluye con una alta valoración del oficio y figura del que enseña y estudia la Sagrada Escritura. El Papa tiene expresiones de ternura, como pocas veces se encuen-

tran en documentos oficiales. Se tiene la impresión de que el Pontífice, que hasta ese momento ha hablado como Maestro, quiere despedirse con el afecto de padre, sabiendo bien cuánto necesita el estudioso de ser animado y de que depositen en él la confianza.

* * *

LA CARTA DEL SECRETARIO DE LA PONTIFICIA COMISION BIBLICA AL CARD. CELESTINO SUHARD, Arzobispo de París, con fecha de 16 de enero de 1948 [3]*, representa una aplicación concreta de los principios inculcados por la Encíclica "DIVINO AFFLANTE SPIRITU" a dos problemas: el origen mosaico del Pentateuco y el "género literario" de los once primeros capítulos del Génesis.*

Es fácil comprender la importancia del primer problema. De la autenticidad mosaica del Pentateuco depende, en efecto, en gran parte (si se prescinde de la inspiración divina) el valor histórico de los cinco primeros libros de la Biblia, que representan el fundamento de todo el Antiguo Testamento. Mientras la crítica acatólica hoy se retira de las posiciones extremistas dominantes principalmente al fin del siglo pasado y principios del actual, la Comisión Bíblica, precisando más las respuestas dadas en 1906, declara que a Moisés hay que atribuir "gran parte" del Pentateuco y deja así campo libre a las investigaciones que determinen los documentos usados por el autor, las adaptaciones posteriores, etc.

La segunda cuestión sobre "los géneros literarios" de los once primeros capítulos del Génesis, que contienen la prehistoria bíblica desde la creación del mundo hasta la vocación de Abraham, no tiene en la Carta de la Comisión una respuesta definitiva, pues no la permite todavía el estado actual de las investigaciones. Con todo es notabilísima la declaración de que esta parte del libro sagrado no encuadra en ningún "género literario" clásico moderno o greco-latino; esto quiere decir que, aun dentro del campo católico, se puede someter a una prudente discusión el sentido obvio estrictamente literal de aquellas partes no doctrinales del relato bíblico, que no tengan una confirmación en el resto de la

(3) *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1948) 45-48, texto original en francés, reproducido y traducido al castellano en *Documentos Bíblicos*, por SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, B. A. C., Madrid 1955, nros. 663-667; Enchiridion Biblicum 577-581.

revelación. Discutir no quiere decir hacer una exégesis desenfrenada, sino sólo buscar aún, usufructuando todas las ciencias auxiliares, hasta que se haga plena luz sobre el significado preciso de la narración bíblica acerca de los orígenes del mundo, de la humanidad y del pueblo escogido.

* * *

Una serie de graves llamados a la prudencia, a la seriedad científica y al sano método teológico es lo que contiene la ENCICLICA "HUMANI GENERIS" [4]*, en una reseña de los errores o peligros de desviación doctrinal, característicos de nuestro tiempo.*

En el campo bíblico se reprueba ante todo la limitación de la inspiración divina y de la inerrancia sólo a materias concernientes a la fe y costumbres, puesto que, según la constante enseñanza de la Iglesia, toda la Sagrada Escritura tiene a Dios por autor, de tal suerte que son divinas todas las ideas, como divinas son todas las palabras.

El segundo error es la distinción entre un presunto sentido humano en la Biblia y el sentido divino, el cual sólo sería infalible; mientras que, en realidad, por el teandrismo bíblico. el pensamiento divino se encarna en el humano y en él se funde.

El tercer error consiste en el rechazo de la Tradición y de la analogía de la fe (armonía entre los dogmas), cuando precisamente ellas constituyen la regla de oro para la interpretación de un libro, que, siendo fuente de la divina revelación, está confiado al Magisterio de la Iglesia y se inserta naturalmente en el conjunto del depósito de la fe, a cuya luz ha de ser leído e interpretado.

El cuarto error es el abandono del sentido literal por el llamado sentido simbólico y espiritual, como panacea de todas las dificultades bíblicas, sobre todo en el Antiguo Testamento. Por más seductor que aparezca bajo el punto de vista apologético y pastoral, este método nos llevaría al mayor descrédito de la Biblia, porque el texto sagrado, cuyo estudio debe ser la búsqueda del pensamiento divino, degeneraría fatalmente en palestra del más desenfrenado subjetivismo.

Junto con esta reseña de opiniones erróneas que están en abierta contradicción con posiciones ya conquistadas por la teo-

(4) *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), 565-580; el texto italiano se halla en *Civiltà Cattolica* 101 (1950) II, 457-472; "*Colección Completa de Encíclicas*", Guadalupe. Buenos Aires, 2ª edic. 1958.

logía y la exégesis católica, la Encíclica esclarece problemas aún discutidos, o al menos considerados como tales por algunos. Así, mientras se concede libertad de indagar o discutir la hipótesis evolucionista acerca del origen del cuerpo humano, la hipótesis poligenista es juzgada como inaceptable para los católicos, porque no se ve cómo pueda conciliarse con el dogma de la trasmisión del pecado original.

Al contrario es cuestión discutible el género literario de los once primeros capítulos del Génesis. La Encíclica se remite a la Carta al Card. Suhard, al paso que señala la errónea interpretación que de ella ha hecho algún exegeta; reproduce palabras textuales, insistiendo, empero en que, no obstante el lenguaje sencillo y metafórico, el relato bíblico sobre los orígenes de la humanidad y del pueblo escogido ha de ser considerado como histórico.

Por lo demás todo el Antiguo Testamento, aunque tal vez se haya tomado de narraciones populares, por el hecho de haber sido elaborado bajo el influjo de la inspiración divina, ésta asegura al hagiógrafo en el campo histórico "una evidente superioridad sobre los escritores profanos".

* * *

Hemos querido hacer esta rápida síntesis de los tres documentos pontificios como norma constante para nosotros y los lectores, de las líneas directivas de nuestras fatigas.

La presente publicación no es una antología de todas las páginas difíciles del Antiguo Testamento y ni siquiera una serie de ensayo de exégesis integral. Sólo pretende esclarecer los pasajes más oscuros de algunas páginas del Antiguo Testamento.

Nos atrevemos, con todo, a esperar el haber conseguido justificar suficientemente las conclusiones; sin embargo, con frecuencia las proponemos como etapas de la investigación o tentativas de solución.

No se asuste el lector si no todo resulta claro. Lo esencial en la Biblia es clarísimo, y quiera Dios que supiéramos asimilarlo todo, antes de suscitar dificultades sobre problemas marginales. Recordemos que en la exégesis como en cualquier actividad humana es necesario "practicar la paciencia, que es prudencia y sabiduría de la vida". (Carta al Card. Suhard).

Agradecemos a cuantos nos han animado y aconsejado, en particular al Rmo. Prof. Fernando Maggioni y al Rmo. Dr. Gracioso Ceriani, presidente del Didascaleion donde hicieron su primera aparición algunos de los temas de este libro.

Vaya también nuestro más vivo agradecimiento a nuestros venerados maestros del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, a quienes pedimos perdón si en nuestro modesto trabajo no hemos sabido aprovechar integralmente sus sabias enseñanzas.

E. GALBIATI - A. PIAZZA

Venegono Inf. - Génova, 30 de mayo de 1951

ADVERTENCIA A LA III EDICION

La obra ha sido refundida en la mayor parte de los puntos con la preocupación de ponerla al día y de una mayor claridad. *Agradecemos a cuantos con oportunas sugerencias nos han facilitado nuestro cometido.*

E. G. - A. P.

Venegono Inf - Génova, 8 de agosto de 1954

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

Hemos procurado ser fieles al pensamiento y a la letra de los autores. En cuanto a la traducción de los pasajes de la Sagrada Escritura, hemos seguido las modernas versiones de Nácar-Colunga (para el A. T.) y Bover-Cantera (para el N. T.). Sin duda que ésta es la mente de los autores. Sin embargo cuando los autores dan una traducción propia como base de argumentación, reproducimos sus palabras. También nos hemos permitido añadir (entre paréntesis) el significado de algunas palabras más difíciles.



INDICE SUMARIO

CAPÍTULO IV

El pecado original

CAPÍTULO V

La exégesis de Génesis 1-3 y la tradición eclesiástica

CAPÍTULO VI

El Antiguo Testamento y la Prehistoria

Capítulo VII

El Antiguo Testamento y la Historia

Capítulo VIII

Los milagros en el Antiguo Testamento

Capítulo IX

La verdadera religión y el Antiguo Testamento

Capítulo X

La moral y el Antiguo Testamento

Capítulo XI

El Mesianismo

INTRODUCCION

¿LA BIBLIA, LIBRO DIFICIL?



¿LA BIBLIA, LIBRO DIFICIL?

Al encontrar en este nuestro libro recogidas y juntas algunas de las páginas difíciles de la Biblia no quisiéramos que quedase en el lector la impresión errónea y por demás desconcertante de que la Biblia entera está erizada de dificultades o problemas. Al contrario, las páginas difíciles son puntos oscuros sobre un fondo luminoso, pues que la mayor parte del libro sagrado puede ser inmediatamente entendida y apreciada aun por el lector moderno, sea desde el punto de vista literario, artístico e histórico, sea principalmente desde el punto de vista religioso.

Las ideas religiosas básicas, la poderosa trama de la historia bíblica (¿qué otro libro narra sucesos de tanta importancia y de tan larga resonancia?); el eco, generalmente lleno de afanes, de las vicisitudes nacionales de Israel, ora manifestando la sabiduría de los reyes y súbditos, pero más frecuentemente su tiranía y corrupción, ora describiendo las ráfagas de fausto oriental en triunfos políticos y militares, pero más amenudo humillado con las invasiones de ejércitos extranjeros y las deportaciones, y todo salpicado de pintorescos cuadros de vida pastoril y familiar; las invectivas de los profetas contra la corrupción de los ciudadanos y las injusticicias sociales; el fresco lirismo de los Salmos, que maduran la poesía en oración; los consejos y avisos llenos de sentido común y realismo de los libros Sapienciales: todo es tan fácil, obvio y claro que no hay más que desear.

Si el Antiguo Testamento fuera el libro difícil que muchos se imaginan, no se comprende cómo por espacio de más de dos milenios haya alimentado la religión, la cultura y el arte de innumerables generaciones.

Las dificultades comienzan cuando nosotros, los modernos, introducimos preocupaciones y exigencias nuestras, desconocidas a los antiguos escritores y lectores.

Nuestro error está en acercarnos al Antiguo Testamento con la pretensión de encontrar en él una respuesta que satisfaga nuestra curiosidad científica e histórica y además una exposición de las doctrinas religiosas y morales con rigor académico.

Si todo esto estaba fuera de las intenciones del autor sagrado ¿quién tiene la culpa de la desilusión? Evidentemente que nos-

otros, lectores poco avisados. Pero con creces quedamos compensados de esta desilusión con lo que nos ofrece el libro divino: el valor religioso del universo y de la historia humana, y la documentación más sorprendente del hecho más extraordinario y paradojal, cual es la compenetración del pensamiento y de la acción divina en las ideas religiosas y morales y en el curso de la vida humana individual y social.

A) — Ante todo las páginas que hemos escogido para examinar, no van a satisfacer nuestra *curiosidad científica*. Más que la crónica de la formación de la corteza terrestre o de la organización del firmamento o del progresivo desarrollo de la vida, nos ofrece sólo expresiones poéticas o metafóricas que reflejan una teoría enteramente popular y oriental, en modo alguno científica. Pero, como recompensa, cuánta exactitud y profundidad de juicio sobre el *valor* del universo.

El Antiguo Testamento se abre con la declaración de que *Dios ha creado todas las cosas de la nada*. Por tanto *"todo lo que no es Dios es de Dios"*. Es en verdad muy difícil, por no decir imposible agotar el caudal doctrinal y vital de esta afirmación, con ser tan sencilla.

Las creaturas visibles e invisibles, en todas las fibras de su ser, en toda fase de su actividad, en sus perfecciones, son totalmente de Dios. La cosmogonía mosaica lo subraya a cada paso: la palabra de Dios lo crea todo, la bendición divina da la fecundidad. Por esto todo el universo es hermoso, todo es bueno. *(Génesis 1, 22-28 y 31)*.

Ninguna fuerza ciega o maléfica anida en las cosas. Mientras que al antiguo oriental el espectáculo de la inmensidad y complejidad del universo lo espanta y se arma de amuletos mágicos, al hombre bíblico lo mueve a la adoración, a la admiración, a la alabanza y al agradecimiento hacia el Creador.

En medio del universo visible, formando parte de él con íntimas relaciones, pero dominándolo, está el hombre. Ningún libro tiene una concepción tan marcadamente antropocéntrica (antropocentrismo relativo, naturalmente) comparable con la de la Biblia: "poblad la tierra y sujetadla y dominad sobre los peces del mar y sobre los volátiles del cielo y sobre las fieras de la tierra" *(Gén.* 1, 28). Y esto únicamente por aquel destello divino

que hay en el hombre, el cual, sacado "del fango", ha sido elevado a la dignidad de imagen y semejanza de Dios.

Pero la más preciosa recompensa por la desilusión científica del lector de la Biblia es el encontrar precisamente en aquellas descripciones tan populares y fantásticas de los fenómenos naturales, una idea de Dios tan alta y tan completa, absolutamente desconocida a toda la cultura humana precristiana extraisraelítica.

En todos los sistemas religiosos el conocimiento de Dios tiene su origen más o menos en la contemplación del universo *(Romanos 1, 19-20);* pero naufragan en seguida en el error, cuando se trata de establecer relaciones precisas entre la divinidad y el mundo: naturismo, politeísmo, idolatría, panteísmo, etc., son otras tantas concepciones religiosas más o menos incompletas al apreciar las relaciones entre el universo visible y el supremo principio. *El libro de la Sabiduría c. 13,* se hace cargo de la especial dificultad de descubrir este punto de enlace:

> "Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice" *(v. 1).*
>
> "Pero sobre éstos no cae tan gran reproche, pues yerran tal vez por aventura, buscando realmente a Dios y queriendo hallarle;
>
> Y ocupados en la investigación de sus obras, a la vista de ellas, se persuaden de la hermosura de lo que ven" *(vs. 6-7).*

Pero la primera página de la Biblia, precisamente en el artificioso Hexaémeron (obra de los seis días) mosaico, pone a nuestros ojos con trazos nitidísimos el Dios único, eterno, personal, trascendental, omnipotente y providente.

Unos cuantos versos del *Génesis,* llenos de fantasía, están empapados de ideas religiosas que elevan al rústico e inculto pastor hebreo sobre Platón y Aristóteles y nos ofrecen, al leerlos después de muchos siglos, no un sistema de ciencias naturales, sino, directamente, los fundamentos de la metafísica.

B) — Tampoco encontramos en el Antiguo Testamento con qué satisfacer nuestra *curiosidad histórica.* A pesar de que de un extremo al otro de la Biblia desfila una serie larga y significativa de hechos históricos, quedamos desilusionados al buscar inútilmente ciertos pormenores interesantes. Vanamente por ej.

nos esforzamos, con los datos que nos da la Biblia, en reconstruir la cronología anterior a David; a nuestras preocupaciones sonríen con bonachona despreocupación los múltiplos de 40, que jalonan los siglos al ritmo de las generaciones humanas, al mismo tiempo que largas listas de nombres desconocidos y salvados del olvido de los milenios, llenan por docenas las páginas veneradas.

Estamos, pues, mirando la historia a través de una mentalidad enteramente diferente de la nuestra, prisma que deja ver unas cosas y desvía otras. Y cuando de más lejos vengan los hechos, desde las épocas remotas de la prehistoria, tanto mayor es la refracción y el desvío, hasta hacernos imposible volverlos a colocar en su exacta perspectiva y en su real distancia en el tiempo. Y aun nos preguntamos si los hechos más lejanos en el pasado, no se nos han trasmitido con el halo del simbolismo y la poesía, y con este procedimiento hacer comprender, velados y luminosos al mismo tiempo, los últimos destinos de la historia humana.

Empujados por las exigencias de nuestro gusto moderno, occidental, científico, indagaremos las características de aquella mentalidad que nos ha trasmitido las memorias del pasado, para tentar recuperar lo que ha dejado escapar la criba de la historiografía bíblica y que a nosotros tanto nos interesa saber.

Pero nos atrevemos a afirmar que, no obstante este extraño modo de narrar la historia que nos ofrece la Biblia, —y precisamente por eso— la historia de la humanidad y de Israel se ilumina en su sentido religioso. El pecado que infecta a la humanidad en su origen, se manifiesta en *sus aspectos sociales* con el crecer mismo de la sociedad en lo que se llama la prehistoria bíblica *(Génesis c. 1-11):* homicidio, prepotencia, profanación del amor, división política, hasta que Dios interviene para seleccionar poco a poco de entre el pueblo un grupo humano encargado de tener encendida a través de los siglos la llama de la fe en el Dios único, y la esperanza de la rehabilitación.

La historia bíblica se convierte entonces en el marco objetivo, cualquiera sea su expresión literaria, en el cual se circunscribe la revelación divina de las verdades que regulan nuestra relaciones con Dios, nuestro comportamiento moral y nuestro destino eterno.

C) — Este complejo de doctrinas religiosas y morales no lo encontramos en el Antiguo Testamento expuesto orgánicamente con una *formulación perfecta y definitiva.* Y más de uno se creerá desilusionado esperando una especie de catecismo completo y sistemático. Precisamente en esta aparente falta de método y precisión, comprobamos un hecho maravilloso en el mundo, que delata su origen divino.

Este hecho se puede enunciar así: *la religión y la moral del Antiguo Testamento están constantemente abiertas y dirigidas hacia una perfección ulterior, cuyo término se encuentra fuera del Antiguo Testamento.* Todas las demás organizaciones y concepciones religiosas en la historia de la humanidad se presentan como un punto de llegada; la religión de Israel, al contrario, en todo momento de su milenaria historia, en cada parte de sus cuarenta y seis libros, se nos presenta como un punto de partida, como grada de una escalera ascendente, que, además de su valor propio, nos permite un paso más hacia arriba.

Pero hay algo más: mientras la religión del Antiguo Testamento tiene este movimiento ascensional, la historia de todas las otras religiones nos la presenta en progresivo retroceso y degradación. Comprobamos con San Pablo *(Rom. 1, 19-20)* que todos los pueblos, llevados por la consideración de lo creado, alcanzan a formarse cierta idea de Dios. En la misma carta a los *Romanos c. 2, 14-15,* reconoce en los hombres la capacidad de rastrear las líneas esenciales de las obligaciones morales. Nosotros añadimos que hubo algunos hombres, singularmente dotados, que llegaron a enseñar sobre la divinidad y la vida moral, doctrinas altas y llenas de nobleza. Pero forzosamente hay que reconocer que la historia de las religiones acusa generalmente un retroceso.

El sentimiento religioso de la humanidad está como arrastrado a la deriva especialmente por tres fuerzas, que parecen fuertemente enraizadas en la naturaleza decaída: la tendencia de la magia, la tendencia a trasformar la religión en costumbre social y la tendencia a separar la religión de la obligación moral.

a) La magia es la pretensión de sujetar las fuerzas ocultas para el servicio propio. Supone, pues, en el mundo la existencia de poderes desconocidos, con relaciones imprecisas con la divinidad, y aun a veces, consideradas como sustraídas al dominio de la divinidad misma, pero mediante fórmulas y ritos pueden ser sometidas al poder del hombre. La magia es, pues, una forma de

utilitarismo que busca su fin, no mediante la oración, sino mediante el constreñimiento. Estamos en los antípodas de la religión. La magia es una especie de germen patógeno que desnaturaliza la religión. Y con todo, la historia y la etnografía nos aseguran la presencia de la magia en casi todas las religiones, si bien como forma derivada y tardía.

b) La tendencia a trasformar la Religión en costumbre de tribu o nación, hace que la fresca y espontánea veneración de la divinidad se cristalice en formas consuetudinarias, que se tienen como patrimonio social. Los ritos y las fiestas, connaturales a la religión en cuanto social, quedan vacíos de su sentido profundo y se trasforman en *folklore,* como nos sucede con el árbol de Navidad. En este caso la religión no es ya el reconocimiento de la absoluta dependencia de la creatura respecto de su Creador con la consiguiente búsqueda siempre insatisfecha y siempre más empeñosa de lo que agrada a la divinidad, sino una rutinaria fidelidad pasiva y exterior a la tradición del clan o de la nación. Todas las religiones nacionales están más o menos amenazadas de este peligro.

c) La tendencia a separar la vida religiosa de la obligación moral es tal vez la más difundida y la más actual de las formas degenerativas de la religión. No necesitamos gastar muchas palabras al respecto, al encontrar en casi todas partes la coexistencia del espíritu religioso con una práctica moral no muy conforme: devoción e injusticia, fanatismo y crueldad, culto y orgía se encuentran frecuentemente reunidas en cómodo pero incalificable maridaje en una misma persona, y a veces aun en la misma acción. La religión queda así vacía de su contenido de esfuerzo y moralidad desde el momento que se debilita el concepto y el sentido del pecado.

Esta ley psicológica general de la degradación del sentido religioso en las masas, no pudo ser impedida ni con las innovaciones introducidas por los grandes reformadores religiosos. Estas mismas innovaciones cayeron, a su vez, víctimas del fatal descenso. Así la reforma monoteísta de *Amenofis IV* (véase número 71, nota 16) fue superada por la antigua superstición egipcia. Así también el genuino pensamiento de *Zoroastro* que, como aparece en las partes más antiguas del Avesta, estaba cerca del monoteísmo, en las partes recientes se contamina con el politeísmo iranio que el pueblo no había olvidado. ¿En qué ha parado en las masas la predicación moral de *Buda?*

Frente a este fenómeno universal de la tendencia de todos los pueblos a rebajar y desnaturalizar el espíritu religioso, aparece en toda su originalidad el desarrollo religioso de Israel, cuyo

característico movimiento ascensional no podrá, por consiguiente, atribuirse a una natural aptitud del espíritu humano, sino sólo a la intervención de la revelación.

Una comparación esclarecerá este punto.

Supongamos que vemos desde lo alto de una montaña largo trecho del curso de un río. El río se desliza ancho y lento y distinguimos en la superficie troncos, ramas de árboles degajadas por el torbellino y toda clase de basura. Todos estos despojos van en la misma dirección, la dirección de la corriente. De tanto en tanto un golpe de viento hace oscilar los troncos, las ramas, la basura: chocan entre sí, parece que por momentos retroceden; alguno encalla en la arena de una ensenada y allí se queda como en descanso, mientras que los demás continúan su curso fatal, siempre en la misma dirección, siempre a la deriva. Es natural: es la fuerza del agua la que los empuja: no puede ser de otra manera.

Pero fijándonos mejor, vemos que en el horizonte, donde van desapareciendo los troncos y la basura, aparece un punto negro que avanza en dirección contraria y lentamente se acerca. ¿Qué es aquello? ¿Cómo se puede mover en dirección contraria a la corriente y no por un momento sino con movimiento constante y seguro, evitando hábilmente los obstáculos? No hay más que una respuesta: aquella canoa, o la barca que sea, lleva un ser inteligente, capaz de ir corriente arriba, buscando una meta bien definida.

En esto tenemos un indicio inequívoco de la presencia de la Revelación en la historia religiosa de los pueblos. Vemos a los pueblos desviarse durante milenios fatalmente hacia las mismas direcciones: la magia, la ruina, la indiferencia moral. De tanto en tanto hay una oscilación: alguien ha descubierto un fragmento de verdad: el monoteísmo de ciertos pensadores, el amor a la virtud de los estoicos, el deseo de purificación del platonismo, el desprecio de los valores terrenos en los filósofos indios. Pero nada se opone eficazmente a la universal degradación del sentido religioso en las masas. Los troncos van quedando encallados en la arena: son las religiones consuetudinarias, fosilizadas en un estado de quietud, sin remordimientos y sin esperanzas.

Mas de improviso, nace la idea monoteísta en un pequeño clan, en una familia seminómada que recorre desde el desierto de Siria hasta el sud de Palestina (números 70-71). "¡No hay que maravillarse! —dirá alguno— es un caso, pero pasará: ese pequeño clan acabará por adoptar las ideas de sus vecinos". Pasan algunos siglos y el clan ya es un pequeño pueblo y aún conserva la misma idea; además tiene una Ley, basada en esta idea, un decálogo moral, un lugar de culto. Alguien dirá: "¡Cosa extraña!

pero pasará; el contacto político y cultural con los grandes pueblos de Asia hará ir a la deriva también a Israel".

Pero resulta que después de algunos siglos, en medio de aquel pueblo aparecen los profetas. ¡Otro fenómeno psicológico inexplicable! No son uno ni pocos los soñadores; es una serie que se prolonga por siglos, variadísima en los sujetos pero siempre coherente y progresiva en la idea. La religión monoteísta está salvada y además bien delineada: Providencia divina, obligación moral, retribución, mesianismo. Finalmente viene Cristo. Llega como una persona esperada por siglos, con el alegre anuncio de la redención universal, con el agua vivificante de la gracia, con el sublime programa de la caridad. El patrimonio religioso de Israel no sólo está salvado, sino que parte a la conquista del mundo, reforzado y avalorado hasta lo inverosímil.

Preguntamos ahora lealmente ¿por qué esta idea ha marchado contra corriente, adelantando siempre en la misma dirección, como *siguiendo un plan preestablecido*? ¿De dónde proviene la continuidad de designio en un viaje milenario? No ciertamente por circunstancias favorables o por la índole particular de los israelitas: basta leer cientos de páginas de los libros de los *Reyes* o de *Ezequiel,* para comprender cómo la superstición más degradante fascinaba a aquel pueblo. Y esta fascinación con frecuencia, con demasiada frecuencia, maduró en el pecado. ¿Y por qué, pues, esta idea no se vio envuelta en la deriva común?

¡Dios ha hablado! Es la revelación divina que a los ojos del historiador no aparece de una vez, como una repentina escena; va apareciendo como una idea en camino, que adelanta segura, sin que ninguna de las fuerzas en que tropiezan todos los otros sistemas religiosos humanos consiga desviarlo. Así, fuera de algunos hechos extraordinarios y llamativos, que eran oportunos por las circunstancias, Dios se ha insinuado en la historia con extrema discreción, adaptándose al lenguaje y a las ideas de los hombres, mediante los cuales (el lenguaje y las ideas) ha querido manifestarse.

Pero al mismo tiempo ha ido purificando estas ideas; las ha perfeccionado y llevado hacia metas más altas. Hasta que el Verbo mismo de Dios, apareció como hombre entre los hombres y con palabras humanas reveló "la plenitud de gracia y de verdad" *(Juan 1, 14-16).* El nuevo Israel, la Iglesia, la guarda; pero nosotros aún no hemos terminado de entenderla y aún no la hemos practicado toda. Porque también para nosotros como para el antiguo Abraham, la Revelación es un llamado que espera respuesta.

CAPITULO I

LOS GENEROS LITERARIOS EN LA BIBLIA

Nuestra Escritura hay que entenderla según habla; tiene su lenguaje; quien lo desconoce, se turba.

(S. AGUSTÍN, *in Joh. Tract. X, c. 2*).



CAPITULO I

LOS GENEROS LITERARIOS EN LA BIBLIA

A. - Qué es "género literario"

1. — La Biblia ha nacido del misterio de una sobrenatural colaboración divino-humana. Dios es el autor de la Biblia, pero se asoció, como instrumento en la composición, a hombres de tiempos y ambientes diversos, bajo cuyos nombres citamos la mayor parte de los libros bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Una vez más Dios en su sapientísima condescendencia ha honrado al hombre. La Biblia, destinada a los hombres, no ha bajado milagrosamente del cielo, sino que ha sido elaborada con un carisma divino que ha penetrado en el espíritu y las manos de los hombres. Estos, divinamente iluminados y fortalecidos, han recorrido de esta manera las fatigosas etapas que preparan y realizan la composición del libro, el cual resulta así teándrico (de Dios y del hombre).

Espontáneamente se presenta el paralelo entre el misterio de la Encarnación del Verbo y el misterio de la inspiración bíblica. Como en la Encarnación el Verbo, existiendo en la humanidad de Cristo, se mezcló en la historia humana, participando de la manera más concreta de lo que es propio de la naturaleza humana; así el pensamiento y la palabra divina, en la inspiración, se hacen en el hagiógrafo pensamiento y palabra humana.

La revelación, como en general la gracia de la Redención, llega ordinariamente a los hombres de todo tiempo y lugar, a través de la trama de la historia y, en particular, de la historia de Israel primero y, después, de la Iglesia. Porque no hay más que un mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús *(I Timoteo, 2. 5)*, de quien Israel es la preparación y la Iglesia, el complemento.

Como la formulación exacta del dogma de la Encarnación se ha elaborado fatigosamente bajo el estímulo de las herejías cristológicas de los cinco primeros siglos, así el dogma de la inspiración bíblica, tal vez el menos atacado durante muchos siglos, ha encontrado en el clima racionalista la ocasión de ser precisado en muchos puntos importantísimos.

Especialmente en los últimos sesenta años, las audaces conclusiones de los acatólicos en materia de crítica textual, literaria e histórica, han obligado a los teólogos y a los exégetas católicos, bajo la guía de la Encíclica *"Providentissimus Deus"* a esclarecer más y mejor las relaciones entre Dios y el hombre en la composición del sagrado libro. El concepto de causa instrumental aplicado por la tradición al hagiógrafo y ampliamente ilustrado por los escolásticos pretridentinos, ha sido la firmísima clave del arco para unir los extremos; sin rebajar un punto el origen divino de la Biblia, no hay que olvidar que la palabra divina ha pasado por el molde de la inteligencia humana y se ha vaciado en formas literarias humanas características de un determinado tiempo y de un determinado ambiente; por esto ha dejado en el libro teándrico profundísimas huellas.

Por consiguiente la lectura de la Biblia requiere un refinado sentido histórico, al par que la más firme fe en su carácter divino. Como nota el *P. Lagrange* (1) "la historia y la crítica entran donde quiera se ejercita la inteligencia. Nadie rehusará la entrada a la historia aun en el campo de la religión, sobre todo en *el campo* de la religión, porque la religión cristiana ha sido revelada por Dios pasando por el camino de la historia".

El conocimiento del ambiente en el cual ha nacido la Biblia es por tanto absolutamente indispensable para la recta comprensión del libro de Dios.

Ahora bien: el ambiente en el cual han nacido los libros sagrados del Antiguo Testamento es el mundo cultural del antiguo Oriente. Este, según lo han puesto de manifiesto las fecundísimas excavaciones en la Mesopotamia, en Siria y en Egipto, difiere profundamente de nuestra cultura clásica, heredera del espíritu greco-latino. La primera y evidente consecuencia es que no podemos aplicar los criterios característicos de nuestra mentalidad y de nuestra tradición literaria para juzgar y entender rectamente los productos culturales de un mundo espiritual enteramente distinto. Esto aparece claro en las artes plásticas. La cara invariablemente impasible de las estatuas de los soberanos mesopotámicos, a los ojos de un profano indicaría impericia en los artistas o falta de personalidad en los soberanos representados. Pero según la mentalidad del antiguo Oriente esto indica que el soberano es imagen de la divinidad y participa de su impertur-

(1) M. J. Lagrange, *Introduction a l'étude du N. T. - IV Parte - Critique Historique - I: Les Mystères: l' Orphisme*, París 1937, p. 1.

bable serenidad e impasibilidad sobrehumana, que no consienten en el rostro ninguna deformación pasional. La pericia del artista se manifiesta, por ejemplo, en la admirable expresividad de los leones heridos de muerte por el *Rey Asurbanipal* (bajorrelieve conservado en el Museo Británico, Galería Nimrud), pero la estatua del rey que tiene el arco entesado, no transparenta emoción alguna. De la misma manera el canon artístico que representa los personajes reales con dimensiones superiores al resto de los hombres, podría parecer como una anomalía, mientras que en realidad es un recurso para expresar una idea: la superioridad moral y aun trascendencia divina del soberano.

Lo mismo sucede con los documentos literarios. Aquellos antiguos escritores tenían sus formas expresivas. Los contemporáneos de esas formas literarias no se engañaban sobre el valor de las mismas, pero nos podemos engañar nosotros que durante milenios hemos perdido el hilo de esa tradición. Y no podemos tener la pretensión de entender rectamente aquellos antiguos documentos, si no es esforzándonos por entrar en aquel mundo desaparecido y descubrir por todos los medios la mentalidad de aquellos escritores.

Esto no es imposible, porque en el antiguo Oriente, más que en nuestro mundo occidental y moderno, como sucedía en las artes figurativas, el escritor tenía el uso de ciertas formas consagradas por el uso plurisecular. Las zonas arqueológicas del vecino Oriente son tan fecundas en documentos —y lo serán aún por mucho tiempo— que el conocimiento y confrontación de textos cada vez más numerosos nos hará cada vez más familiar la mentalidad de los antiguos.

2. — Estas formas de pensar, hablar y escribir características de los diversos ambientes, se llaman con el nombre técnico *géneros literarios*. Precisemos el concepto.

También en la literatura moderna se habla de géneros literarios, como p. ej.: lírico, épico, dramático, y los manuales bíblicos generalmente aplicaron a la Biblia las categorías en uso en los clásicos. Pero todo esto no fue de gran utilidad para la interpretación del Antiguo Testamento, sea porque las categorías clásicas no coinciden con las orientales, sea porque el criterio prevalentemente estético que ha guiado la división de los géneros literarios clásicos, no es generalmente lo que más interesa en la Biblia.

En efecto, cuando se tiene por finalidad el valor estético, no se da mucha importancia a la redacción de la obra de arte con la realidad. Lo que interesa es ante todo la forma. Pero si se quiere saber cuál es *la enseñanza* del autor, cuál su verdadero pensamiento sobre las cosas que trata, entonces pasa a primer plano la consideración de los géneros literarios desde el punto de vista del contenido. Como quiera que éste es el punto de vista que se ha de tener en el estudio de la Biblia, prescindiendo de otras consideraciones posibles, definimos el género literario: *"La relación entre la forma de expresar y la realidad que se quiere expresar* [(2)].

Expliquemos. Existe una *realidad objetiva* (mundo, hombres, Dios, hechos humanos, leyes naturales...) la cual generalmente se presenta como algo bastante complicado. El autor, que ha asimilado espiritualmente esta realidad mediante el proceso cognoscitivo, cuando quiere comunicarla a otros, la simplifica, considera sólo algunos aspectos que le interesan, en base a ciertos criterios, a ciertos puntos de vista bajo los cuales quiere dar a conocer aquella realidad y entonces se tiene *"una realidad que se quiere expresar"*.

Para esto el autor crea una *forma exterior,* la cual tiene por fin atraer la atención del lector u oyente sobre lo que se quiere decir y conseguir suscitarle en la mente la idea de la misma realidad que existe en la mente del autor, del mismo modo que el cartógrafo traza líneas quebradas para indicar las montañas y deja zonas en blanco para indicar las llanuras. Entre la forma exterior y la realidad que se expresa hay, pues, una *relación* que depende de *la intención* del autor que hace resaltar un determi-

(2) El punto de vista de la "verdad" entra sólo parcialmente en la clasificación en uso en nuestra literatura; nos encontraríamos por tanto bastante embarazados si tuviéramos que poner sobre cada *género* la etiqueta que especificara su contenido como "verdadero" o "no verdadero", "objetivo, real" o "subjetivo, ideal". El "Cinco de Mayo" *de Manzoni* es ciertamente una *poesía lírica,* que difiere totalmente de una *crónica* de los hechos de *Napoleón;* con todo el contenido de esta oda no deja de ser histórico. El contenido histórico no ha tenido parte en la clasificación del género literario, sino el punto de vista subjetivo, emocional bajo el cual se ha considerado el contenido. Historia y lírica no se oponen como lo objetivo y subjetivo, lo verdadero y fingido, pero en algunos casos podemos tener odas que prescinden de la realidad histórica.

Aún más instructivo es el ejemplo tomado del género literario de la fábula clásica, *(Esopo, Fedro).* Ante una composición como la de "El lobo y el cordero", estamos tentados de poner de inmediato la etiqueta: "no es cierto". Pero entonces se dejaría en mala parte la verdad psicológica y moral expresada con tanta evidencia en la fábula. El caso de los dos animales no es ni verdadero ni falso, sino *el medio* para expresar la verdad. La verdad o falsedad está en el pensamiento *(adecuación del entendimiento con la cosa)* y no se la puede atribuir al medio. El medio será más o menos apto para comunicar el pensamiento, pero no podrá como tal ser verdadero o falso.

nado aspecto de la realidad. Esta relación es lo que llamamos *"género literario"* [3].

Hay que notar, con todo, que dicha relación depende también del *límite* que imponen a las posibilidades de expresión del autor tanto la forma exterior en sí como la exigencia psicológica de una determinada forma en un determinado ambiente.

A la luz de esta dilucidación teórica del concepto de género literario fijémonos en algún ejemplo entre los más conocidos: la parábola. ¿Acaso *este género* no constituye precisamente un conjunto de relaciones entre la realidad que se quiere expresar (p. ej. la misericordia divina y la ruindad de los fariseos) y la expresión excogida (p. ej. la narración de las peripecias del hijo pródigo)? El autor (en este caso el divino Maestro) ha creado una forma exterior, esto es, la narración parabólica, para traducir eficazmente la idea de la divina misericordia, estableciendo de esta manera *una relación entre la forma de dicción y la realidad que se expresa.* Evidentemente sólo captando la relación exacta entre la narración y el concepto, es posible penetrar en la mente del Maestro y por consiguiente entender que se trata de una historia ficticia de tipo didáctico y alcanzar el sentido genuino de la parábola.

¿Cómo podremos conocer la relación que el autor ha establecido entre su expresión y la realidad? Respondemos *haciendo*

(3) Notemos cómo siempre hay en este proceso (tratándose de realidades concretas) una parte de realidad objetiva que se escapa al autor, o que éste deliberadamente descuida. La verdad está en la conformidad entre lo que efectivamente el autor ha expresado (realidad expresada) y la parte de realidad objetiva que él *quería expresar.*

Naturalmente cuando se trata de realidades concretas y complejas, como los hechos históricos, las descripciones de una época, de una localidad, la realidad expresada no agota la realidad de lo que puede expresarse, sino que sólo es una aproximación.

La forma exterior tomada en sí misma, sin considerarla en relación con la realidad que expresa, no puede dar una idea de la realidad misma, o dará una idea falsa, a pesar de no ser en sí ni verdadera ni falsa, sino sólo medio de expresión. Veamos de aclarar este punto con una analogía sacada de la técnica cartográfica.

La superficie del globo terrestre no puede ser reproducida exactamente en un mapa: se exige una *simplificación* (dejando infinitas particularidades) y una *proyección*. Hay diversos procedimientos de proyección; cada uno tiene la ventaja de hacer resaltar algo que los otros por fuerza tienen que descuidar. Está, por ejemplo, la proyección cilíndrica de Mercatore, que representa la superficie de la tierra como en un rectángulo. Es muy útil en la navegación porque reproduce fielmente la forma de las costas, pero las dimensiones relativas de los continentes quedan muy alteradas, de modo que Alaska y Groenlandia aparecen enormes comparadas con Africa y América del Sur. Pero hay una *relación* entre la proyección y la realidad que el geógrafo ha querido expresar, y quien conoce esa relación, comprende lo que el geógrafo le enseña con aquella figura. La verdad está en la conformidad de la enseñanza del geógrafo con la realidad objetiva, no entera (no aparecen los campos sembrados, los bosques tropicales, ni muchas cosas más) sino aquella parte que el geógrafo quería expresar. Mirando solamente la figura, el que no conoce la relación, tachará el mapa de falso, o creerá erróneamente que Groenlandia es mayor que Africa o que los altiplanos son color de nuez. En este caso las matemáticas nos darán la relación exacta, mientras que tratándose de formas literarias, su relación con la realidad que expresa, se basa en criterios psicológicos, etnográficos, estilísticos, cuya adecuada valoración exige una competencia específica.

notar que esta relación no la establece el autor de modo arbitrario: en tal caso nos encontraríamos en la imposibilidad de alcanzar con certeza la realidad que intenta el autor. Este es el inconveniente capital del hermetismo. Al contrario, el autor vive un ambiente literario ya constituido, forma parte de una tradición, según la cual ciertas *formas* de decir están reservadas para indicar una determinada relación con la realidad; *ciertos indicios* sirven para revelar la verdadera intención del autor, de modo que sólo los despreocupados o los inexpertos pueden caer en error. Así, por ejemplo, la interpretación del *Apocalipsis de S. Juan* se facilita con el hecho de que nosotros poseemos, siquiera parcialmente, la clave del vocabulario apocalíptico tradicional, conocido mediante los escritos del mismo tipo, a saber: los pasajes apocalípticos del Antiguo y Nuevo Testamento y los apocalipsis apócrifos de los dos siglos que preceden y siguen la venida de Cristo.

Otro ejemplo palmario y actual: viviendo nosotros en la misma tradición literaria de Manzoni y conociendo el fino humorismo de la introducción de "Los Novios" no nos engañamos acerca de la naturaleza de la novela y sabemos que el pretendido descubrimiento de la "historia" en un antiguo manuscrito es un artificio literario. Del mismo modo ningún lector de las innumerables novelas que hoy corren en las manos de todos, las tiene por narraciones históricas, por más que nos describan minuciosas circunstancias de personas, lugares y tiempo.

Por esta común tradición literaria y, añadámoslo, de mentalidad y sensibilidad, entre nosotros y nuestros escritores, estamos capacitados para conocer su pensamiento y establecer el valor exacto de su expresión literaria, distinguiendo en ella adecuadamente lo que constituye *la afirmación* verdadera o falsa. del *simple medio de expresión.*

No sería difícil establecer con estos principios una nueva clasificación en nuestros géneros literarios en base a este criterio, a saber: la relación entre la *forma* de expresarse y la *realidad.* Naturalmente esta tarea sobrepasa nuestras intenciones, que son mantenernos en el campo de las literaturas orientales, en cuya tradición está injertada como flor extraña y maravillosa, la literatura del Antiguo Testamento.

B. - Los géneros literarios bíblicos y la inerrancia

3. — Lo que hemos dicho hasta ahora se aplica también al Antiguo Testamento. Precisamente a propósito de la interpretación del Antiguo Testamento Pío XII escribió en la Encíclica *"Divino afflante Spiritu"* (4) las siguientes autorizadas palabras:

> "No es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales, como lo es en los escritos de nuestra época, cuál sea el sentido literal, pues lo que aquéllos quisieron significar no se determina por las solas leyes de la gramática o de la filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos siglos del Oriente, y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnografía y otras disciplinas, discierna y distintamente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad; pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que hoy usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso. Cuáles fueran éstos, no puede el intérprete determinarlo de antemano, sino solamente en virtud de una cuidadosa investigación de las literaturas del Oriente...
>
> Por esto el exegeta católico... válgase también prudentemente de este recurso e investigue lo que la forma o género literario empleado por el hagiógrafo pueda contribuir para la verdadera y genuina interpretación, y esté persuadido de que esta parte de su oficio no puede desdeñarse sin gran detrimento de la exégesis católica...
>
> Atiendan, pues, también a esto nuestros cultivadores de los estudios bíblicos con toda diligencia y nada omitan de cuanto de nuevo aporten ya la arqueología, ya la historia antigua, ya el conocimiento de las antiguas literaturas, ya cuanto contribuya a penetrar mejor en *la mente* de los antiguos escritores, *sus modos y maneras* de discurrir, de narrar y escribir.
>
> Y en esto tengan en cuenta aun los católicos seglares que no sólo contribuyen al bien de la ciencia profana, sino que merecen bien de la causa cristiana si, como es de razón, se entregan con ahinco y constancia a la exploración e investigación de las antigüedades y en la medida de sus fuerzas ayudan a resolver cuestiones de este género, hasta ahora poco claras y conocidas".

La teoría de los géneros literarios inculcada por el Pontífice como sano e indispensable principio exegético, entra así oficialmente en la hermenéutica católica. Había sido preparada por las fatigosas tentativas de algunos exegetas, cuyo iniciador fue el *P. M. J. Lagrange,* quien desde 1896, en un artículo *"L'inspiration*

(4) La traducción de Tip. Vaticana véase *"Colección de Encíclicas"*, Guadalupe, Buenos Aires, 2ª edic. 1958, Encíclica 178, 39-43 pág. 1642-1644; A. A. S. 35 (1943), 297-325.

et les exigences de la critique", Revue Biblique 5, (1896) 510-518, establecía la innegable conexión entre la intención del autor y el género literario.

Las ulteriores precisiones, sobre todo refiriéndose a la inerrancia bíblica, llevaron al *P. Lagrange* (5) a afirmaciones discutibles y, al parecer (6), difíciles de conciliar con las directivas de la citada Encíclica. Así también fue tachada de subjetivismo, y con razón, la clasificación de los géneros literarios formulada por el *P. F. Hummelauer,* en su *"Exegetisches zur Inspirationsfrage",* Friburgo, i. B. 1904 (7).

Con todo, la semilla, sembrada con genial intuición y espíritu de humilde sujeción a las directivas de la Iglesia, produjo sus frutos después de más de treinta años en los esclarecimientos de la *"Divino afflante Spiritu".* En ella se establece netamente la distinción entre la *cosa narrada* y el *modo* de narrar. La primera pertenece a la realidad objetiva: es un fenómeno natural o un hecho histórico; el segundo, o sea *el modo de narrar,* pertenece a la mentalidad, a los procedimientos estilísticos, a ciertos esquemas convencionales usados y del gusto del tiempo y ambiente del hagiógrafo.

El exegeta debe en consecuencia reconstruir por todos los medios, como dice el Papa, "los modos y manera de discurrir, de narrar de los antiguos escritores" y así establecer la relación que ha establecido la intención del autor entre la realidad que quiere expresar y los recursos literarios.

Dos objeciones pueden ofrecerse a la mente del que sabe lo que es la Biblia para la Iglesia Católica. Ante todo el Antiguo Testamento, después de haber sido conservado por los hebreos que vivían la misma tradición literaria de los escritores sagrados, en cierto momento pasó a la Iglesia cristiana, acompañado de una tradición interpretativa. Así mismo los Apóstoles enseñaron autoritativamente cómo interpretar el Antiguo Testamento, y después de ellos ininterrumpidamente los obispos y los doctores de la Iglesia. ¿Cómo, pues, nos tenemos que considerar tan alejados de aquella tradición literaria, tan ajenos al espíritu de los autores sagrados, que tenemos necesidad de la arqueología para

(5) Véase también *La méthode historique,* 2ª ed., París, 1904.

(6) Véase E. GALBIATI, *I generi litterari secondo il P. Lagrange e la "Divino afflante Spiritu",* Venegono, 1948 (extracto de la *Scuola Cattolica,* julio-setiembre, octubre-diciembre 1947).

(7) Para la historia de los géneros literarios, véase EUFRASIO DI CRISTO RE, *I generi litterari a la Enciclica "Divino afflante Spiritu",* en *"Questioni Bibliche",* Parte I, Roma 1949, p. 1-13.

restablecer los puentes con el mundo bíblico? ¿Cómo recién ahora, después de tantos siglos de enseñanza cristiana, podemos decir algo nuevo y pretender descubrir el genuino sentido de la Biblia?

Respondemos haciendo notar que la tradición interpretativa de la *Iglesia* mira casi exclusivamente el *contenido religioso* de la Biblia, sobre el cual, efectivamente, siempre ha habido *unanimidad y continuidad* en la enseñanza de la Iglesia. En cuanto a las particularidades históricas, etnográficas y aun literarias, la tradición se perdió en parte, al menos; prueba de ello, es el hecho de que los Padres y Doctores de la Iglesia, desde los primeros siglos, no estuvieron de acuerdo en algún punto de importancia, como lo comprobaremos (n. 45-48). Esto mismo afirman sin titubeos las autorizadas palabras de la citada Encíclica:

> "Es también de esperar que nuestros tiempos podrán en algo contribuir a una más profunda y exacta interpretación de las Sagradas Letras... Cuán difíciles y casi inaccesibles fuesen algunas cuestiones para los mismos Padres, se muestra, por no hablar de otras cosas, en los conatos que muchos de ellos repitieron para interpretar los primeros capítulos del Génesis; igualmente los repetidos tanteos de San Jerónimo para traducir los Salmos de modo que se viese claramente su sentido literario de la letra misma". ("ENCÍCLICAS" *Guadalupe,* 2ª edic. 1958: Encícl. 178, 36; pág. 1640.

4. — En segundo lugar podría objetar quien considera superficialmente el dogma de que la Sagrada Escritura es palabra de Dios: si Dios habla, hablará claro; sus palabras tienen que ser verdaderas en su sentido más obvio. Respondemos repitiendo lo que ya hemos observado: las palabras, las formas exteriores del pensamiento no tienen sentido unívoco si se aíslan de la relación que el autor intenta establecer entre ellas y la realidad. Lo que parece *sentido obvio* para nosotros, no siempre lo era para aquellos que usaron de esas expresiones en un ambiente literario diverso. La *verdad* que Dios quería comunicar a la humanidad era, al menos en primer lugar [8], precisamente el sentido que a la palabra daba el autor humano como ya se dijo. El carisma de la inspiración que influía sobre el autor humano de un libro bíblico y lo hacía *instrumento* de Dios, no lo reducía a un autómata, a una especie de máquina en la cual, con sólo tocar Dios algunos botones, todo seguía mecánicamente hasta acabar el libro. Esto evidentemente está contra las enseñanzas de la Iglesia de que el escritor es libre y consciente. Ni siquiera el autor es un este-

(8) Prescindimos ahora del sentido pleno o típico (véase nº 105).

nógrafo que escribe lo que le dictan. El autor humano empleaba en su escrito todas sus facultades y dejaba el sello de su habilidad, del gusto de su época, y aún en ciertos casos, un reflejo de su temperamento, sin sustraerse al influjo divino, como una pluma, que deja sus trazos según su particular conformación, es el instrumento de mi pensamiento.

Por tanto Dios no nos habla mediante formas abstractas y descarnadas, sino mediante un libro profundamente humano. Este pensamiento humano no sólo está conforme con el pensamiento divino, sino que es el pensamiento divino humanizado, encarnado, del todo semejante al nuestro, aun con sus debilidades menos el error. Y debemos alabar la sabiduría divina que ha movido a los antiguos hebreos a pensar y escribir según las categorías mentales y géneros literarios de su ambiente, y no ha pretendido de ellos la monstruosidad de expresarse según las categorías del mundo occidental del siglo veinte!

Así el Antiguo Testamento fue el patrimonio espiritual que guió durante siglos un pueblo rudo en una progresiva ascensión humana y religiosa hasta los umbrales del Evangelio. En cuanto a nosotros, tardíos lectores, disponemos de medios suficientes para comprender aquel antiguo modo de pensar y así valorar cada vez mejor el tesoro de la divina revelación.

Tampoco sobre este punto la palabra autorizada de la Encíclica deja lugar a dudas o incertidumbres:

> "También entre los escritores sagrados, como entre los demás antiguos, se hallan ciertas artes de exponer y narrar, ciertos idiotismos, propios, sobre todo, de las lenguas semíticas, las llamadas *aproximaciones,* y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún: a veces ciertas paradojas, con las cuales más firmemente se graban las cosas en la mente, cosa nada de admirar para quien rectamente sienta acerca de la inspiración bíblica. Porque no hay modo alguno de decir de que entre los antiguos, principalmente los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar las ideas, que sea ajeno a los Libros Sagrados, siempre a condición de que el empleado no repugne a la santidad y verdad de Dios".

Para explicar estas últimas palabras notemos cómo un género muy difundido en el antiguo Oriente, el conjuro mágico, no se encuentra nunca en la Biblia, por ser supersticioso, y también cómo un género, hoy muy en boga, la novela puramente recreativa, está asimismo ausente. Al contrario, no parece se deba excluir *a priori* de la Biblia alguna narración compuesta con fin didáctico,

como lo era en el Oriente arameo la llamada "Sabiduría de Ahiqar", una "novela moral de fondo histórico" [9].

C. - La expresión literaria de la realidad espiritual

5. — Merced a los aportes decisivos de la filosofía griega, que ha puesto a los hombres en posesión de una conciencia refleja de los conceptos, de su contenido, extensión, definición y expresión, en una terminología lo más precisa y uniforme posible; merced también al trabajo milenario de filósofos, teólogos y psicólogos, nos encontramos en posesión no sólo de un lenguaje riquísimo en términos abstractos, sino también, y especialmente, poseemos las ideas correspondientes a esos términos, los cuales son usados con exactitud, al menos aproximada, en ambientes de cierta cultura, aunque no sea especializada. Nos parece extraño que se pueda hablar de Dios, de las operaciones divinas, de la realidad espiritual, sin usar esta terminología técnica.

Se dará el caso de que alguno, al recorrer las páginas del Antiguo Testamento, quede desorientado o contrariado al encontrar tratados con un lenguaje lleno de imágenes, poético, si se quiere, pero de ningún modo filosófico, los más nobles y arduos problemas religiosos:

> "Tu diestra, ¡oh Yahvé!, destrozó al enemigo...
> Diste rienda suelta a tu furor, que los devoró como paja...
> Al soplo de tus narices (ira) amontonáronse las aguas...
> Enviaste tu soplo y los cubrió el mar".
>
> *(Exodo 15, 6-10 passim).*

> "Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose grandemente en su corazón" *(Génesis 6, 6-7).*
>
> "Y aspiró Yahvé el suave olor (del holocausto de Noé) y se dijo en su corazón: No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre..." *(Génesis 8, 21).*

Y sin embargo, si reflexionamos bien, aun aquí, como siempre, la expresión literaria no es sino un medio para hacer nacer en la mente una determinada idea: en nuestro caso, la idea de la Divinidad, de cuáles son los atributos y su línea de conducta. El

(9) A propósito de Ahiqar y de una posible relación literaria con el libro de Tobías, véase Vaccari, *La Sacra Bibbia*, vol. III, Firenze 1949, p. 233. (Véase la Introducción a Tobías en la versión de Bover-Cantera. Nota del Traductor).

Dios de *Abraham,* de *Isaac* y de *Jacob* no es una abstracción filosófica —como observa *Pascal*— sino el Dios viviente, personal, que se distingue netamente de las criaturas y del hombre; con él se relaciona personalmente e interviene en su historia. Para expresar con energía el concepto de esta personalidad divina, nada hay más a propósito que hablar como se habla de una persona humana. Y así hay antropomorfismo y antropopatismos (atribuir a Dios formas o pasiones humanas). Así los israelitas no se engañaban en su idea: Dios no es como los hombres. He aquí las expresiones pintorescas de lo que nosotros llamamos con lenguaje técnico la espiritualidad y la trascendencia divinas, puestas de relieve mediante una disposición práctica: la prohibición de hacer imágenes de la divinidad:

> "No tendrás otro Dios que a mí. No te harás imágenes talladas, ni figuración alguna de lo que hay en el alto de los cielos ni de lo que hay abajo sobre la tierra ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas y no las servirás porque yo soy Yahvé, tu Dios, un Dios celoso..." *(Exodo 20, 3-5).*

Donde se ve que un concepto tan inaccesible con el de la espiritualidad y trascendencia de Dios se puede insinuar y salvaguardar mediante una norma práctica, sin recurrir a la idea abstracta de la espiritualidad.

Pero ¿por qué no usar una terminología técnica? Por dos razones: porque era imposible y porque no era útil.

Ante todo era imposible: si los israelitas no habían elaborado un concepto *reflejo* de sustancia espiritual, no poseían ni siquiera la terminología correspondiente. No quedaba sino el método intuitivo y el Antiguo Testamento, como buen pedagogo, no ha usado un lenguaje desconocido, sino que por vía de imágenes de hechos concretos, ha introducido en la humanidad un recto concepto de Dios. Después los pensadores, reflexionando sobre este concepto, lo han traducido en términos abstractos.

En segundo lugar no era útil el uso de términos abstractos: ellos son fríos, estáticos, sólo pueden ser apreciados por los que están acostumbrados, pero no arraigan en una mentalidad primitiva. Ahora bien: las ideas del Antiguo Testamento debían adaptarse a la masa de un pueblo rudo, quedar allí adheridas por siglos y después lanzarse a la conquista de todas las masas populares del mundo. Un lenguaje popular era más práctico que una docta terminología. No olvidemos, por fin, que tanto el uno como el otro modo de hablar: el primitivo, donde tiene más parte la

fantasía, y el filosófico, que la elimina lo más posible, cuando tienen por objeto la realidad divina, se encuentran sobre el mismo plano, el de la *analogía* (semejanza).

El mismo concepto de *ser* se realiza diversamente en Dios y en las criaturas de los diversos órdenes; por tanto en toda afirmación nuestra sobre Dios, siempre se sobreentiende una relación cuyo valor es imponderable y, por tanto, desconocido. En la misma naturaleza de las cosas está el que no se exigiera del antiguo israelita una *conciencia refleja* de esta falta de adecuación de su lenguaje y de su mismo pensamiento, para que quedase a salvo la "verdad" de su concepción religiosa.

Cuando, por ej., explico a un niño que el Hijo de Dios "bajó del cielo", como dice el Símbolo Constantinopolitano, no me parece necesario explicarle que no se trata de un movimiento local. El se formará un concepto *verdadero* de la condescendencia de Dios, que se ha dignado ponerse al nivel del hombre, pero no podrá pensar en esta verdad, sino mediante un esquema fantástico de movimiento local de arriba abajo. Si le quitáramos esta imagen ¿dónde fijaría el concepto? El grado de su desarrollo intelectual no le consiente ulteriores abstracciones, que, al fin, siempre resultarían una aproximación respecto de la insondable realidad divina.



CAPITULO II

REALIDAD HISTORICA Y GENEROS LITERARIOS



CAPITULO II

REALIDAD HISTORICA Y GENEROS LITERARIOS

6. — No está entre los fines de este libro pasar revista a todos los géneros literarios bíblicos, cuyos principios están aún en estudio y su solución tardará tiempo. Nos limitamos a desarrollar algunos puntos salientes, que según nos parece, facilitarán no poco la interpretación de algunas de las páginas más difíciles de la Biblia. Será una reseña árida y técnica, que quisiéramos no descorazonase al lector, sino más bien lo convenciese de la existencia de principios críticamente depurados, los cuales justifican posiciones exegéticas que de otro modo serían sospechosas de subjetivismo o de ligereza.

A. - Distinción entre la sustancia del hecho histórico, modalidad de los pormenores y forma literaria

Tratemos cuanto antes un punto de gran importancia para la inteligencia de los capítulos que siguen, el de la expresión literaria de una realidad histórica. Por *realidad histórica* entendemos no sólo lo que entra en la definición de historia propiamente dicha· "narración de sucesos humanos, trasmitida por testimonios y documentos", sino también cuanto ha acaecido en el tiempo por obra de causas sobrehumanas. Es por tanto realidad histórica una operación divina que tiene un efecto en el tiempo, como la creación del mundo y del hombre.

Esto supuesto, decimos que un examen atento de la índole literaria de *algunas partes* de la Biblia autoriza la siguiente afirmación: los antiguos escritores orientales a veces *narran una realidad histórica no con las modalidades propias de ésta,* sino con otras modalidades correspondientes a criterios particulares; sin embargo *lo que hay de extraño* en la narración *no constituye el objeto de la enseñanza,* o de la noticia que el autor quiere dar, sino *el medio de la enseñanza misma.* Después de cuanto se ha esclarecido en el capítulo primero sobre el género literario, como relación entre la forma de expresión y la realidad que se expresa, este punto no ofrece dificultad. Existe una realidad histórica, un hecho que naturalmente se ha desarrollado con particulares mo-

dalidades. El autor conoce el hecho en sus líneas esenciales y, frecuentemente, no siempre, con pocas o muchas de sus modalidades particulares. Pero en vez de narrar todo lo que sabe, o bien, de informarnos sobre lo esencial en forma resumida, como se usa en nuestra literatura [1], descuida muchos o todos los pormenores y reviste lo esencial con una forma concreta, o sea con nuevos pormenores; estos nuevos pormenores lo son en apariencia, porque, en realidad, son sólo una forma literaria, exigida por especiales criterios psicológicos y didácticos, o por cánones artísticos. Naturalmente la afirmación es acerca de lo esencial del hecho, *pero no pretende incluir en el hecho su modo de presentarlo.*

Citemos, como ejemplo entre los más claros, el prólogo y el epílogo del libro de *Job*. Contiene la narración de un hecho histórico, es a saber, los sucesos de *Job,* hombre irreprochable y rico, puesto por Dios a prueba con una serie de desventuras seguidas, que lo privan de todos los bienes, de los hijos y de la misma salud. Superada la prueba, *Job* es recompensado ampliamente con multiplicado bienestar.

Este núcleo histórico, trasmitido desde remotos siglos, es revestido por el autor del libro con riquezas de particularidades, en una narración admirablemente trabada. Particulariza, por ej. que *Job* tenía siete hijos y tres hijas, que poseía siete mil ovejas, tres mil camellos, quinientos pares de bueyes, quinientas asnas, todo lo cual se duplicó después de la prueba. Los hermanos se invitan mutuamente a comer juntos cada día de la semana. Los asaltantes que hacen estragos en los rebaños, pertenecen a las tribus de los sabeos y casdeos. Se indican los nombres y respectivo origen de los tres amigos que vienen a consolar a *Job*. Por siete días y siete noches permanecen sentados en tierra, estupefactos ante el espectáculo de la devastación obrada por la desventura en el pobre *Job*.

Un lector inexperto correría el peligro de entender todas las cosas como afirmadas por el autor en sentido histórico, cuando en realidad los exegetas comúnmente, y con razón, tienen por histórico sólo el núcleo central, y fruto de la elaboración artística

(1) Para nosotros, modernos, la historia es la reconstrucción lo más completa y fiel posible de algún hecho del pasado, de suerte que tengamos de él una visión razonada, es decir, tal que ponga en evidencia el concatenamiento no sólo cronológico, sino también causal de cada hecho. A este fin el método histórico recoge ante todo los documentos posibles de conseguir, que puedan dar luz sobre el suceso pasado y los pasa por la criba de una crítica severísima. Lo que ha resistido a la crítica constituye el material, que se coordina para dar una noticia segura de los hechos. Entonces el historiador, guiado por otros datos ya seguros, resucita el ambiente cultural, psicológico, etc., en el cual se desarrolla el hecho que interesa y pone los hechos en su verdadera luz y descubre su íntima conexión y causalidad.

casi todo lo restante. Pero ¿cómo podremos en casos menos evidentes tirar una línea divisoria entre lo que pertenece al hecho afirmado y lo que al modo de la afirmación? Conociendo las formas literarias que responden al criterio del autor. Como se ve, se trata de una operación muy delicada y, en el estado actual de los estudios bíblicos, no siempre segura en sus resultados. Los párrafos que siguen servirán como ejemplo y al mismo tiempo como catálogo de algunos de estos criterios que creaban como una relación preestablecida entre la forma y la realidad.

B. - Realidad histórica y procedimientos redaccionales

7. — Lo que puede ser un procedimiento redaccional, se comprende aun en nuestra literatura, observando cómo se narra la historia patria en los textos escolares. La complejidad de los hechos no sólo queda resumida sino simplificada, e ilustrada bajo un determinado aspecto y especialmente haciéndola atrayente mediante una representación concreta. El criterio fundamental ha sido la adaptación a la psicología infantil.

a) La psicología popular, como la infantil, se complace en *la dramatización* de las narraciones. Transcribamos las palabras de *A. Durand* a este propósito: "antes de poner límites a la actividad redaccional, es necesario darse cuenta del talento particular del autor, como también, y sobre todo, de los gustos literarios de su época. Ahora bien: el genio hebreo se complace en dramatizar no sólo la narración de los hechos (obligado más o menos por la ausencia de las oraciones indirectas) sino también los movimientos de la vida interior o los misterios del mundo invisible. De aquí que haya en la Biblia escenificaciones capaces de hacer equivocar a los lectores poco advertidos" (2).

He aquí un ejemplo de un hecho dramatizado por falta de oraciones subordinadas en hebreo:

> "Después de muerto Josué, consultaron los hijos de Israel a Yahvé, diciendo: «¿Quién de nosotros subirá antes contra el cananeo y le combatirá?». Y respondió Yahvé: «Judá subirá, pues he dado la tierra en sus manos». Y dijo Judá a Simeón, su hermano: «Sube conmigo a la parte que me ha tocado, a hacer la guerra al cananeo, y también iré luego yo contigo a la que te ha tocado a ti». Y fue Simeón con él" *(Jueces 1, 1-3).*

(2) A. Durand, *Inerrance Biblique,* Dict. Apol. t. II, col. 772.

Si se considera que Judá y Simeón aquí no son dos individuos sino dos tribus, se concluye que la *modalidad* del diálogo debió ser distinto. Nosotros hubiéramos dicho en términos genéricos: "La tribu de Judá invitó a los hombres de la tribu de Simeón a una alianza militar para combatir a los cananeos". Y el autor sagrado no quería decir más.

Un magnífico ejemplo de cómo la realidad del mundo invisible puede ser exteriorizada y narrada en forma dramática, se encuentra en el libro de *Job:*

> "Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante de Yahvé, y vino también entre ellos Satán (el calumniador), a quien preguntó Yahvé: «¿De dónde vienes?». - Respondió Satán: «Vengo de dar una vuelta a la tierra y pasearme por ella». - Y dijo Yahvé a Satán: «¿Y has reparado en mi siervo Job, que no hay como él en la tierra, varón íntegro y justo, temeroso de Dios y apartado del mal?» - Respondió Satán a Yahvé: «¿Acaso teme Job a Dios en balde? ¿No le has rodeado de un vallado protector a él, a su casa y a todo cuanto tiene? Has bendecido el trabajo de sus manos y ha crecido así su hacienda sobre la tierra. Pero anda, extiende tu mano y tócale en lo suyo, a ver si no te maldice en cara». - Entonces dijo Yahvé a Satán: «Mira, cuanto tiene lo dejo en tu mano, pero a él no le toques». - Y salió Satán de la presencia de Yahvé" *(Job 1, 6-12).*

He aquí el comentario de *Santo Tomás* [3], del cual resulta que nuestros juicios sobre las formas literarias no son una novedad: "Aquí se propone el autor hacer ver cómo Dios tiene cuidado de las cosas humanas y las gobierna. Esto se expone simbólicamente y en forma de enigma según costumbre de la Sagrada Escritura que describe las cosas espirituales bajo la figura de cosas corporales... y con todo, lo que se presenta con figuras sensibles no pertenece al sentido místico, sino al sentido literal, porque el sentido literal es el que primero se manifiesta mediante las palabras, tómese éstas en sentido propio o figurado".

Un ejemplo semejante se encuentra en 3 (ó 1) *de los Reyes 22, 19-23:*

> "Díjole entonces Miqueas (a Ajab): «Oye, pues, la palabra de Yahvé: He visto a Yahvé sentado sobre su trono y rodeado de todo el ejército de los cielos, que estaba a su derecha y a su izquierda; y Yahvé decía: ¿Quién seducirá a Ajab para que suba a Ramot de Galaad y perezca allí? Unos respondieron de un modo, otros de otro; pero vino un espíritu a presentarse ante Yahvé y dijo: Yo, yo le induciré. - ¿Cómo?, preguntó Yahvé. - Y él respondió: Yo iré, y seré espíritu de mentira

(3) THOMAS AQUIN, *In librum Job expositio*, c. 1, lect. II. - *Opera Omnia*, Venetiis 1746, t. I, p. 5.

en la boca de todos sus profetas. - Yahvé le dijo: Sí, tú le inducirás y saldrás con ello»".

Comenta el *P. Vaccari* [4]:

"Un simple acto permisivo de Dios se dramatiza aquí en una escena celestial y se presenta como un positivo *mandato* divino; es un procedimiento literario de gran efecto".

Las consecuencias de este principio pueden ser muy importantes; *A. Durand* cita las palabras del *P. Brucker,* en *Etudes, 1906, t. CIX, p. 688:* "Se sabe que el autor del Génesis tiene la costumbre de poner en expresiones verbales todos los pensamientos de sus personajes y no es imposible que todo el diálogo de Eva con el tentador se haya desarrollado en su pensamiento".

8. — *b)* Otra observación que recogemos del mismo *P. Durand*[5], se refiere a la *narración sintética.* El autor, ordinariamente por brevedad, combina en un solo cuadro, dos acciones en realidad distintas.

Significativos indicios nos hacen presumir a veces este procedimiento en el Antiguo Testamento. En los Evangelios, donde las narraciones paralelas nos permiten confrontar numerosísimos pasajes, es un hecho evidente. Notemos de paso cómo nada se puede deducir contra la inerrancia bíblica, pues se trata de artificio empleado intencionalmente por el hagiógrafo. Compárense *Mateo 8, 5-8* con *Lucas 7, 1-6:*

> "Y habiendo entrado en Cafarnaúm, se llegó a él un centurión, rogándole y diciendo: «Señor, mi muchacho yace en cama paralítico, presa de atroces torturas». - Y le dice Jesús: «Allá voy y le curaré». - Y respondiendo el centurión, dijo: «Señor, no soy digno de que entres debajo de mi techo; mas ordénalo con una sola palabra, y quedará sano mi muchacho»" *(Mateo 8, 5-8).*
>
> "Y cuando hubo acabado de hablar todas estas sus palabras a los oídos del pueblo, entró en Cafarnaúm. Había cierto centurión, cuyo siervo, enfermo, estaba para morir, el cual le era de mucha estima. Y como hubiese oído hablar de Jesús, envió a Él algunos ancianos de los judíos, rogándole que viniese a sacar de peligro a su siervo. Ellos, presentándose a Jesús, le rogaban encarecidamente, diciéndole que «Es digno de que le otorgues esto, pues ama nuestra raza, y la sinagoga él nos la edificó». Jesús iba con ellos. Y cuando ya Él se hallaba no lejos de la casa, envió unos amigos el centurión, diciéndole: «Señor, no te molestes, que no soy digno de que entres debajo de mi techo; por lo cual tampoco me consideré digno de ir a ti...»" *(Luc. 7, 1-6).*

(4) A. Vaccari, *La Sacra Bibbia,* vol. II, p. 397, Firenze 1947.
(5) A. Durand, l. c., col. 796.

Se diría que *Mateo* presenta el episodio *resumido:* lo que el centurión dice a sus embajadores, es referido como dicho directamente a Jesús. De este modo el cuadro queda muy simplificado. Ciertamente el que lee sólo a *S. Mateo,* se imagina la escena de modo distinto de la realidad; pero ni *S. Lucas,* aunque más completo, refleja toda la complejidad del episodio. Cuántas cosas debe suplir aún aquí nuestra imaginación, sin pretender, por cierto, dar en el blanco. Por esto espontáneamente nos viene la palabra *aproximación,* aplicada a las narraciones históricas por el *P. M-J. Lagrange* [6]: "La historia es una aproximación de la verdad por medio de documentos escritos".

Un estudio sobre los criterios de Mateo nos llevan a la conclusión de que él prefiere la narración *sintética,* y el exegeta, prevenido, sabe cómo interpretar sus cuadros constantemente esquemáticos. Tomemos otro ejemplo:

> "Mientras Él les estaba diciendo estas cosas, de pronto un jefe, que acababa de llegar, se postraba delante de Él, diciendo que: «Mi hija acaba de fallecer; mas ven, pon tu mano sobre ella y vivirá». - Y levantándose Jesús, le siguió, y con él sus discípulos". (Sigue el episodio de la hemorroísa). *(Mateo 9, 18-19).*
>
> "Y viene uno de los jefes de sinagoga, por nombre Jairo y en viéndole, cae a sus pies y le ruega instantemente diciendo que: «Mi hijita está al cabo; ten a bien venir y poner las manos sobre ella para que se salve y viva». Y se fue con Él. Y le seguía mucho gentío, y le estrujaban. (Sigue el episodio de la hemorroísa). Mientras Él estaba todavía hablando, vienen de casa del jefe de sinagoga diciendo que: «Tu hijita ha muerto; ¿para qué molestar ya al Maestro?». Pero Jesús, habiendo entreoído lo que se hablaba, dice al jefe de sinagoga: «No temas; cree tan solamente»" *(Marcos 5, 22-36).*

Aquí Mateo funde en una sola frase lo que pasó en dos tiempos, uniendo "Mi hija está al cabo" con "Tu hijita ha muerto". No es de maravillar que en el Antiguo Testamento haya episodios acortados y fundidos en un solo cuadro: podrá suceder que un conocimiento ulterior del medio ambiente histórico los haga aparecer en su verdadera perspectiva.

9. — c) Otros procedimientos redaccionales característicos de la historiografía hebrea son: la *esquematización* de los hechos según orden lógico o psicológico o artístico, abandonando el orden cronológico; *el método de los círculos concéntricos,* término ya técnico, que indica la enunciación de una idea o la descripción

(6) M. - J. Lagrange, *La Méthode historique,* París 1904, n. 12, véase p. 187.

de un hecho a través de una exposición progresiva, como por escalones, por idas y venidas, por un camino que llamaríamos no recto sino en espiral. El lector moderno que no está al corriente de semejante artificio, pensará, quizá, que se trata de una serie de hechos o ideas diversas, mientras que, en realidad, es la misma e idéntica idea, el mismo hecho, primero indicado y luego desarrollado, y gradualmente ilustrado, para así atraer la curiosidad del lector e interesar su atención. Tenemos un claro ejemplo en *Deuteronomio 12,* y en el Nuevo Testamento.

Estos procedimientos y otros similares no hacen que la historia narrada sea *menos verdadera,* ni puede hablar de un género literario que mira a la objetividad histórica; pero si nosotros, los modernos, no tenemos en cuenta tales criterios, nos exponemos a caer en error [7].

Vamos a ampliar esto con ejemplos en el siguiente número.

C. - Realidad histórica y cánones artísticos

10. — El antiguo arte mesopotámico representa las partes, por ej. de una figura humana, como unidas entre sí por yuxtaposición *mecánica* y no por trabazón *orgánica.* En el arte griego el latir de la vida se difunde por la figura, y todo el cuerpo participa del movimiento de uno de sus miembros. Al contrario en el arte mesopotámico, cada parte se considera independientemente: se esculpe del modo *más claro* posible, aun a despecho de las otras partes. Así la nariz está de perfil, pero al mismo tiempo el ojo está de frente y desmesuradamente grande, las espaldas también de frente, pero los pies de perfil. Este pormenor buscado en cada parte, exagerada con frecuencia, no hay que confundirlo con el realismo. El pormenor no ha sido reproducido como aparece, sino como tradicionalmente se lo representa, por ej. la barba con rizos simétricamente dispuestos, y el agua con las olas muy semejantes a dichos rizos; las zonas montañosas se simplifican mediante rayas entrecruzadas sobre el fondo. Las figuras así artificiosamente trabajadas, están además dispuestas con un fino empeño de *ritmo y simetría.* En esta perspicuidad del pormenor y en la simetría del conjunto, ponían los antiguos orientales la esencia de lo bello, el cual se había concretado en formas convencionales y obligatorias.

(7) A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione,* Roma 2ª edic. 1935, pág. 108.

Seríamos injustos si los quisiéramos acusar de no percibir la realidad de las cosas o de querer falsearla. Ellos percibían lo que nosotros percibimos, pero lo representaban a su modo, porque para ellos era hermoso así; ni se engañaban, porque todos conocían tales criterios artísticos.

Algo perfectamente análogo encontramos en el arte literario. En la expresión semítica del pensamiento, hay falta de *organización*. En la frase griega, como en las estatuas griegas, todas las partes tienden a poner de relieve lo esencial. Al contrario, en la parte semítica las partes se sobreponen sin fundirse, y cada una pretende ser torneada y cincelada independientemente. En compensación hay por todas partes un poco de esfuerzo por la simetría y por el ritmo del pensamiento.

Fijémonos ahora cómo en concreto se realizan estas tendencias artísticas; citemos algunos casos.

a) EL PARALELISMO

Para que haya simetría por lo menos se necesitan dos elementos entre sí simétricos. Si el concepto que se expresa es uno solo, no puede haber simetría. De ahí la tendencia de los semitas a desdoblar el concepto en dos mitades, frecuentemente completas en sí, pero interiormente complementarias, destinadas a ilustrarse mutuamente.

Esta simetría, llamada *paralelismo* [8], es la regla suprema de la poesía hebrea, cuyo elemento es el dístico, formado por dos esticos paralelos entre sí:

"Vióle el mar y huyó,
el Jordán se echó para atrás.
Saltaron los montes como carneros
y los collados como corderos...
A la venida de Yavé tiembla ¡oh tierra!,
a la venida del Dios de Jacob,
Que hace de la piedra lago de aguas,
de la roca fuente de aguas".

(Salmo 113 [114], 3-4; 7-8).

(8) Desde 1753, en el cual salió el primer libro sobre el tema: R. LOWTH, *De sacra poësi Hebraeorum*. - Para el uso del paralelismo en la literatura oriental, entre otros: A. BEA, *Ras Shamra und das Alte Testament*, Biblica 19 (1918), 444; E. VOGT, *Vetus Testamentum antiquissimis textibus "Ras Shamra" illustratum*, Verbum Domini 17 (1937), 157.

A veces la simetría es entre un dístico y el otro o entre dos estrofas:

"Si Yahvé no edifica la casa,
en vano trabajan los que la construyen.
Si no guarda Yahvé la ciudad,
en vano vigilan sus centinelas".

(Salmo 126 [127], 1).

No es este el lugar de estudiar las varias gradaciones que puede presentar esta simetría. Notemos solamente que ella converge con otra tendencia del espíritu humano, cuando está libre de preocupaciones lógicas, a saber, el placer de la repetición, en determinadas circunstancias. *La repetición* es conocida en la poesía de todo el mundo y produce el mismo efecto que los *temas* musicales, o que los estribillos en las canciones populares. Aun nuestros poetas modernos consiguen efectos particularmente patéticos, recurriendo involuntariamente al paralelismo:

(*N. del T.:* Sustituimos aquí los versos de Pascoli "La cavalla storna", por otros, de *Amado Nervo*).

"Cada rosa gentil, ayer nacida,
cada aurora que apunta entre sonrojos,
dejan mi alma en el éxtasis sumida...
¡Nunca se cansan de mirar mis ojos
el perpetuo milagro de la vida!
¡Años ha que contemplo las estrellas;
en las diáfanas noches españolas,
y las encuentro cada vez más bellas!
¡Años ha que en el mar, conmigo a solas,
de las olas escucho las querellas,
y aún me pasma el prodigio de las olas!"...

(AMADO NERVO, *Extasis*).

Aun fuera de la poesía propiamente dicha, la tendencia a la bipartición y aun a la tripartición simétrica se nota en casi toda la prosa artística hebrea:

"Así, pues, todo el que escucha estas mis palabras
y las pone por obra
se asemejará a un varón *prudente*
que edificó su casa *sobre la peña;*
y bajó la lluvia,
y vinieron los ríos,
y soplaron los vientos,
y se echaron sobre aquella casa, *y no cayó.*
porque estaba cimentada sobre la peña.

Y todo el que escucha mis palabras
y no las pone por obra
se asemejará a un hombre *necio*
que edificó su casa sobre la arena;
y bajó la lluvia,
y vinieron los ríos,
y soplaron los vientos,
y rompieron contra aquella casa, *y cayó,*
y su derrumbamiento fue grande" *(Mateo 7, 24-27).*

Nuestro error de lectores modernos puede consistir en creer que se trata de dos cosas distintas, cuando, en realidad es un solo pensamiento bipartido. O bien podemos confundir el orden artístico, con el orden lógico, cronológico o histórico.

En el caso de un texto poético o de prosa artística, hemos de fijarnos sobre la mente del autor. Por ej.:

"Da, oh Dios, al rey tu juicio,
y tu justicia al hijo del rey" *(Salmo 71[72], 1).*

En nuestros labios una expresión semejante implicaría el enunciado de dos conceptos distintos, que se refieren al rey y a su hijo. Por el contrario, el contexto artístico nos dice que el hijo del rey es la misma persona del rey, y así traduciríamos: "concede el juicio y la justicia al rey" (que "es de prosapia real").

"El que con pujanza conmueve los mares
y con su poder doma a Rahab" *(Job 26, 12).*

Rahab es el monstruo mítico, recordado también en el *salmo 88, 10* y en *Isaías 51, 9;* contra la pretensión de considerar esta alusión como un vestigio de politeísmo, notemos que este *monstruo* está paralelo con *mar,* y significa lo mismo: una personificación poética del elemento acuático.

Una extensión del principio de la bipartición simétrica, es la *repetición de los discursos.* Cuando por ej. *Josué* habla a sus hermanos y éstos deben referir a *Jacob* lo que oyeron *(Génesis 42, 18-33),* el autor se complace en referir dos veces extensamente el mismo discurso. Este género de repetición, y a veces con las mismas palabras, no es muy de nuestro agrado, pero responde al criterio artístico semita. Con más frecuencia, exactamente como en el paralelismo poético, el mismo discurso aparece en dos formas algo diversas, *aun en el contenido·* las dos relaciones se han hecho para completarse mutuamente. (v. gr.: *Génesis 44, 19-22* con *43, 13-16).* El autor no lo dice todo de vez,

sino que espera la ocasión propicia para decir lo restante en modo simétrico a lo antes dicho.

Por consiguiente sería falta de comprensión si quisiéramos tachar al autor de falsario, o argüir de insinceros los discursos.

Cuando en una narración que se nos presenta como historia, encontramos que el autor antiguo usa de formas fijas (repetición), con el fin de crear *simetría* entre dos o más hechos, debemos pensar que él ha querido *esquematizar* el hecho según el criterio del *paralelismo*. Para obtener este efecto, ha debido descuidar muchos pormenores, y aun la exacta sucesión cronológica, para poner de relieve lo que atañía a su objeto. He aquí un ejemplo:

a) Yahvé dijo a Moisés:
b) Dile a Aarón: "extiende tu cayado y golpea el polvo de la tierra,
c) que se convertirá en mosquitos en toda la tierra de Egipto".
b') Aarón extendió su mano con el cayado y golpeó el polvo de la tierra,
c') y vinieron mosquitos sobre los hombres y animales.
Todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos en toda la tierra de Egipto.
d) Los magos quisieron hacer otro tanto con sus encantamientos, pero no pudieron. Había mosquitos sobre los hombres y animales, y dijeron los magos al Faraón: "el dedo de Dios está aquí".
e) Pero el corazón del Faraón se endureció, y, como había dicho Yahvé, no escuchó *(Exodo 8, 12-15)*.

a) Yahvé dijo a Moisés y Aarón:
b) "Coged un puñado de ceniza del horno,
y que la tire Moisés hacia el cielo, a la vista del Faraón,
c) para que se convierta en un polvo fino sobre toda la tierra de Egipto y produzca en toda la tierra de Egipto a hombres y animales pústulas eruptivas y tumores".
b') Cogieron la ceniza del horno y se presentaron al Faraón.
Moisés la tiró hacia el cielo
c') y se produjeron en hombres y animales pústulas y tumores.
d) Los magos no pudieron continuar en presencia de Moisés, porque les salieron tumores como a todos los egipcios.
e) Y Yahvé endureció el corazón del Faraón, que no escuchó a Moisés y Aarón, como Yahvé se lo había dicho a Moisés
(Exodo 9, 8-12).

Las pequeñas infracciones a la uniformidad de las dos narraciones, son ciertamente intencionales, y debían de producir el efecto artístico de las variaciones en los temas musicales. De todos modos nadie puede negar que este modo de narrar sea del todo convencional. De aquí no se sigue que la narración no sea verdadera historia, sino que —como hemos observado a propósito

de los procedimientos redaccionales— nosotros, modernos, debemos ir con cautela para no confundir el procedimiento artístico con los pormenores de la realidad objetiva. Una aplicación muy importante de este criterio la tendremos en la interpretación del primer capítulo del *Génesis,* el cual sigue estos cánones artísticos del antiguo Oriente. (Véanse Nros. 23 y 64).

b) EL NUMERO

11. — Nosotros los modernos ordinariamente usamos el número como factor de precisión objetiva. Por el contrario en el antiguo Oriente el número servía con frecuencia como elemento de simetría o armonía. Juntamente con el paralelismo, el número entra en la poesía y en la prosa como factor de arte y hay que considerarlo como tal, si no queremos falsear la intención del autor [9].

Esto no lo decimos para excusar a los autores de la Biblia: nuestro fin no es excusarlos sino comprenderlos, interpretarlos según las leyes estilísticas encontradas en los documentos afines. Tomemos algún ejemplo de la antiquísima literatura ugarítica[10]:

> "Dos sacrificios odia Baal
> tres, el que cabalga las nubes [11].

"¿Dos o tres?" nos preguntamos. Pero esta pregunta no tiene sentido en aquel ambiente. Es lindo decir dos y después tres; y basta. ¿No queremos convencernos? He aquí otra prueba:

> "Siete años se venga menos Baal
> ocho, el que cabalga las nubes" [12].

Y en la Biblia:

> "Estas seis cosas odia el Señor,
> siete son las que abomina su alma" *(Proverbios 6, 16).*
> "Tres cosas me dejan estupefacto,
> y cuatro no las entiendo" *(Proverbios 30, 18)* [13].

(9) Aun nosotros usamos a veces números con valor bastante indeterminado, p. ej.: "mil veces"...; "mil gracias"...; como también nos gusta disponer un tratado en "tres" puntos, frecuentemente sólo por exigencias de esquematización o simetría.

(10) En Ras Shamra, la antigua ciudad del Ugarit, sobre la costa septentrional de Fenicia se van descubriendo desde 1929 los documentos de una civilización semítica de los siglos XV-XIV antes de Cristo.

(11) C. H. Gordon, *Ugaritic Literature,* Roma 1949, p. 30.

(12) C. H. Gordon, *Ugaritic Literature,* p. 945.

(13) Otros ejemplos: *Prov.* 30, 15. 21. 29; Job 5, 19.

En cuanto al famoso número *siete,* que significa artísticamente que una cosa está terminada, que un período impreciso al fin se completa, vamos a poner este magnífico ejemplo, también de la literatura ugarítica:

> "Un día y otro
> y el fuego devora en la casa, la llama en el palacio;
> un tercero, un cuarto día,
> y el fuego devora en la casa, la llama en el palacio;
> un quinto, un sexto día,
> y el fuego devora en la casa, la llama en el palacio;
> pero en el séptimo día
> salió el fuego de la casa, la llama del palacio" [14].

Este esquema, por más extraño que nos parezca, se nos presenta muchas veces aun en documentos babilónicos, como veremos más adelante, y no hay que maravillarse si hallamos algo semejante en el primer capítulo del *Génesis* (véase Nº 23), y aun en el Apocalipsis, donde en la serie de los siete sellos, de las siete trompetas y de las siete plagas, el último de la serie interrumpe el curso de los sucesos e introduce una nueva situación *(Apocalipsis 6-16).*

Quien conoce las narraciones populares sabe el efecto estético que producen los números precisos, más bien que indicaciones vagas y genéricas. Si en los casos citados los números tienen una función estética ¿por qué no pensar que se lo ha usado en esta función aun en la prosa artística de carácter histórico? Siempre en el supuesto de que el género literario lo consienta, como puede suceder tratándose de hechos remotísimos, conocidos en sus líneas esenciales, pero narrados de modo popular (véase Nº 63 y el ejemplo del libro de *Job* citado en el Nº 6).

El criterio artístico en la disposición de los números ha prevalecido a veces sobre la consideración de la verdad objetiva. Así *S. Mateo (1, 1-17)* por el empeño de presentar la genealogía de Jesús dividida en tres series de 14 (7 x 2) generaciones cada una, omite algunos nombres conocidísimos de todos por los libros de los *Reyes.* En este caso y otros semejantes el autor, usando un esquema numérico nos advierte suficientemente que su *intención* es la de no sujetarse a un criterio rigurosamente objetivo.

(14) C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 345.

D. - Realidad histórica y lenguaje figurado

12. — a) *La frecuencia del lenguaje figurado* es una de las características de las antiguas literaturas orientales. La verdad aparecía con vestidos más elegantes y especialmente más aptos para atraer la atención, si se presentaba en forma enigmática. Y esto no sólo en la literatura gnómica (sentenciosa), sino aun en la vida diaria. He aquí un ejemplo:

> "Entonces mandó *Amasías* mensajeros a *Joas*, hijo de *Joacaz*, hijo de *Jehú*, rey de Israel, para decirle: «Ven, que nos veamos las caras». Joas, rey de Israel, hizo decir a *Amasías:* «El cardo del Líbano mandó a decir al cedro del Líbano: Dame tu hijo por mujer para mi hijo». Las fieras del Líbano pasaron y pisotearon el cardo..." *(4 de los Reyes* 14, 8-9).

Como se desprende del contexto, *Amasías* manda una declaración de guerra, y el rey de Israel, consciente de la propia superioridad, le responde ¿cómo te atreves a medirlas conmigo?

Acaso acostumbrados a las largas conversaciones de seminómadas junto a los rebaños, que aún tanto apasionan a los Beduínos, los semitas crearon la psicología de hablar por sobreentendidos, esperando pacientemente que la fantasía o la inteligencia del interlocutor supliera cuanto se había callado. Las argucias de los novelistas árabes están precisamente dentro de este orden de ideas. Y quizá sea un síntoma de esta mentalidad el hecho de que aún hoy los árabes y hebreos escriben los libros y diarios con solas las consonantes y pretenden que el lector lea correctamente aun lo que no está escrito. De modo que seríamos ingenuos si tomásemos al pie de la letra las cortesías que se cambian *Abrahán* y los heteos de Hebrón por la venta de la gruta de Makpela *(Génesis 23).* Parece que los heteos no quieren sino ceder gratuitamente la gruta, pero aceptan entrar en tratativas, y el precio no es por cierto una propina.

Y *Sansón* ¿cómo echa en cara a los amigos el haber obtenido un secreto por su mujer?

> "Si no hubierais arado con mi novilla
> no habríais descubierto mi enigma" *(Jueces 14, 18).*

Debemos ponernos en este ambiente psicológico, si queremos comprender cómo es posible expresar con lenguaje figurado (proverbio, enigma, parábola, alegoría) no sólo una doctrina religiosa o moral, como a veces hacemos nosotros, sino también las mismas *realidades históricas*.

13. — b) *Una historia en forma de alegoría*, aunque se encuentra en el *Dante (Purgatorio c. 32)*, evidentemente bajo el influjo bíblico, nos parece un contrasentido.

Sin embargo, alegoría e historia no se excluyen. La alegoría, como se sabe, es una metáfora continuada. Si en vez de llamar a los personajes históricos con sus nombres empleo la metáfora y relato sus hazañas con palabras apropiadas a la imagen, pero guardando analogía con lo que aconteció de hecho, entonces he traducido el hecho histórico en un lenguaje alegórico: he cambiado el lenguaje, pero el objeto de las palabras, la realidad que expreso, es historia, y así se podría denominar a mi narración una *alegoría histórica.*

Generalmente se llamaría *mixta* a la alegoría en la cual un personaje u objeto se introduce sin metáfora, como en el caso siguiente:

> "Dios de los ejércitos, restáuranos,
> haz esplender tu rostro y seremos salvos.
> Tú trajiste de Egipto una vid,
> arrojaste a las gentes y la trasplantaste aquí.
> Le pusiste en derredor una albarrada (cerca),
> y extendió sus raíces y llenó la tierra.
> Cubriéronse los montes de su sombra,
> y sus sarmientos llegaron a ser como los altos cedros.
> Extendió sus ramas hasta el mar,
> y hasta el río sus vástagos.
> ¿Por qué has derribado su albarrada (cerca)
> y la vendimian cuantos pasan por el camino?
> La devastan los jabalíes del monte
> y pastan en ella las bestias del campo" *(Salmo 79[80], 8-14).*

El *salmista* evoca la historia de Israel (la vid), desde el *Exodo* hasta la invasión de asiria en las tribus del Norte (mencionadas en los vv. 2-3); Dios queda fuera de la metáfora, como también los cedros (del Líbano), el mar (Mediterráneo) y el río (Eufrates), que expresan los límites geográficos de Israel en la época de su máxima expansión.

Es frecuente en los profetas la alegoría matrimonial (especialmente en *Ezequiel 16 y 23)* en la cual la nación de Israel se personifica y representa alegóricamente como la esposa de Jahvé, el cual, sin embargo es introducido sin metáfora. En estos pasajes tenemos expresada con rasgos más o menos pintorescos la historia de las infidelidades de la nación y la amenaza profética de un castigo inminente.

Un ejemplo de *alegoría pura,* en la cual todos o casi todos los particulares se expresan en metáfora, nos lo ofrece *Ezequiel* en la historia de los reyes *Joacaz* y *Jeconías,* bajo la metáfora de dos leoncillos:

> "¿Qué fue tu madre? Una leona — que se echaba entre leones.
> Agazapados en medio de jóvenes leones — crió a sus cachorros.
> Levantó a uno de sus cachorros — que llegó a ser león,
> y aprendió a coger la presa — y a devorar hombres.
> Dieron voces contra él las gentes — y cogiéronle en sus trampas,
> y con grillos le llevaron — a la tierra de Egipto.
> Y viendo ella, después de esperar mucho tiempo — que se desvanecía su esperanza
> tomó a otro de sus cachorros — y le puso en lugar del leoncillo.
> Se echaba entre leones — y vino a ser también león,
> y aprendió a arrebatar la presa — y a devorar hombres.
> Rugiente en su altanería, — devastó ciudades,
> y la tierra y cuanto en ella estaban, — se espantaban al oír el rugido del león.
> Dieron sobre él las gentes — de las regiones del contorno,
> tendieron redes contra él — y le cazaron en su fosa.
> Encerráronle en una jaula — y encadenado le llevaron a Babilonia,
> para que no se oyeran más sus rugidos — en los montes de Israel" *(Ezequiel 19, 2-9).*

La alegoría usada por el autor hebreo puede no ser de nuestro gusto y aun podrá parecer contraproducente, consideradas las conveniencias sociales. Empero si tenemos sentido histórico y sabemos considerar cada cosa en su tiempo y ambiente, entonces estaremos capacitados para apreciar estas flores de una belleza ingenua y exótica.

En segundo lugar, la alegoría vegeta como en terreno propio en las descripciones proféticas. Entonces obtiene todo su desarrollo, se extiende a los más menudos pormenores, a particularidades descritas vivamente, tanto que parece que el profeta habla con pleno conocimiento de realidades que han pasado a su vista; y al contrario, estamos en el terreno del arte. Así *Ezequiel,* después de haber hablado de la futura derrota de *Gog* —y esto ya es alegoría— nos describe los montones de armas dejadas sobre el terreno, que servirán de combustible para siete años, y se entretiene en describir el procedimiento usado en la sepultura de los cadáveres, operación en la que se emplean siete meses. *(Ezequiel 39, 9-12).*

14. — c) *Una historia en forma de parábola* la tenemos también en el Evangelio *(Mateo 21, 33-41)* donde, bajo la imagen de

la viña y de los viñadores homicidas, se delinea a grandes rasgos la trágica historia de Israel. Por tanto ni historia y parábola se excluyen entre sí: aun la parábola puede ser un *medio* para expresar una realidad histórica. La parábola, en efecto, es la explanación de un parangón: los hechos salientes de la parábola en su conjunto (excluidos ciertos elementos de adorno) *corresponden* a otro orden de hechos que se quieren insinuar y hacer comprender mejor. Este segundo orden de hechos puede ser un concepto dogmático (las parábolas del "Reino de Dios") o moral ("El hijo pródigo"), pero nada prohibe que pueda ser una determinada realidad histórica. He aquí un ejemplo del Antiguo Testamento:

> "Yahvé mandó el profeta Natán a David para decirle: «Juzga este caso: Había en una ciudad dos hombres, el uno rico y el otro pobre. El rico tenía muchas ovejas y muchas vacas, y el pobre no tenía más que una sola ovejuela, que él había comprado y criado, que con él y con sus hijos había crecido juntamente, comiendo de su pan y bebiendo de su vaso y durmiendo en su seno, y era para él como una hija. Llegó un viajero a casa del rico; y éste, no queriendo tocar a sus ovejas ni a sus bueyes, para dar de comer al viajero que a su casa llegó, tomó la ovejuela del pobre, y se la aderezó al huésped». Encendido David fuertemente en cólera contra aquel hombre, dijo a Natán: «¡Vive Yahvé, que el que tal hizo es digno de muerte...!» Natán dijo entonces a David: «¡Tú eres ese hombre...!»" *(2 Samuel 12, 1-5).*

Así *David,* que a sangre fría había hecho matar al pobre *Urías* para asegurarse la posesión de su mujer —mientras podía estar contento con las muchas que ya tenía— sólo viendo su crimen revestido de parábola, comprendió toda su malicia.

Es difícil encontrar otros ejemplos porque de ordinario la parábola es mixta con alegoría; pero en general se puede decir, como se deduce de los ejemplos citados, que siempre hay una psicología o didáctica para sugerir tan insólitas expresiones de la realidad histórica, la cual en estos casos se presenta más desde el punto de vista ético o psicológico que histórico-documental.

15. — d) *Un hecho histórico bajo las apariencias de otro hecho histórico* distinto podrá parecer una paradoja. Y sin embargo, si yo puedo narrar un hecho bajo la forma de parábola, o sea, inventando *ad hoc* (o sea, expresamente para el caso), un hecho semejante, ¿por qué no podré usar un hecho ya conocido, sin tener que inventar? Veamos un ejemplo:

> "Eras el sello de la perfección
> lleno de sabiduría y acabado en belleza.

Habitabas en el Edén, en el jardín de Dios,
vestido de todas las preciosidades...
Te pusieron junto al querube,
colocado en el monte de Dios,
y andabas en medio de los hijos de Dios.
Fuiste perfecto en tus caminos
desde que fuiste creado
hasta el día en que fue hallada en ti la iniquidad...
Y te arrojé del monte santo
y te eché de entre los hijos de Dios,
¡oh querube protector!..." *(Ezequiel 28, 11-16)* [15].

El tenor de estas palabras hace pensar que se trata de *Adán* arrojado del Edén, jardín de Dios, o de la caída de un ángel, tal vez de un Querubín, que en el *Génesis 3, 24* aparecen con la llama de la espada vibrátil, como guardianes del jardín del Edén. Al contrario, se trata de una situación histórica contemporánea a *Ezequiel;* las palabras se dirigen al rey de Tiro, antes que la ciudad fuera asediada por *Nabucodonosor* (587 a. C.). El pecado del rey de Tiro, como se describe en el v. 2, es precisamente análogo al pecado de *Adán* y de los ángeles:

"Por cuanto se ensoberbeció tu corazón y dijiste: «Soy un dios, habito en la morada de Dios, en el corazón de los mares», y siendo tú un hombre, no un dios, igualaste tu corazón al corazón de Dios... yo traeré contra ti a extranjeros, a los más feroces de los pueblos..."

Esta analogía sugiere al profeta la descripción de la caída del rey de Tiro con particularidades que se refieren propiamente a *Adán* o a un ángel. Procedimientos semejantes son frecuentes en las profecías, donde encuentran su propio ambiente. Esto constituye la *clave para entender rectamente las descripciones proféticas.* El hecho futuro, que propiamente no se puede llamar histórico porque aún no ha sucedido, es sin embargo una realidad que viene a colocarse en el plano de la historia. Frecuentemente el profeta sólo tiene una intuición parcial del hecho revelado. Semejante visión del futuro no se puede imaginar y expresar sino mediante cosas ya conocidas por la historia o circunstancias históricas que se presentan a la mente del profeta. Este procedimiento ha sido denominado *invólucro histórico* (vér N° 107) [16]. Según nuestra terminología se evita la palabra "invólucro", que puede dar falsamente la idea de algo accesorio o que estorba. Más bien se podría hablar de un *vocabulario histórico* usado para

(15) E. Spadafora, *Ezechiele,* Torino 1948, p. 216-220.
(16) E. Tobac - J. Coppens, *Les prophetes d'Israël,* vol. I, Malines. 2ª ed. 1932, p. 74 s.

expresar una realidad de orden histórico, la cual, si bien existe en el plano de la historia, con todo no se presenta bajo este aspecto, sino en el espiritual o abstracto, El profeta conoce que ello es inadecuado, pero mientras no tenga revelaciones más precisas, no puede saber hasta dónde la realidad sobrepasará los vuelos de su imaginación.

Tenemos un magnífico ejemplo en el cap. 60 de *Isaías*. El profeta se dirige a la Jerusalén renovada de la época mesiánica, y describe su gloria como de una capital religiosa y civil. Es la Jerusalén de *Salomón* la que retorna, transfigurada en una visión universalística de supremacía religiosa en el mundo:

"Te inundarán muchedumbres de camellos,
de dromedarios de Madián y de Efa.
Llegarán de Sabá en tropel,
trayendo oro e incienso
y pregonando las glorias de Yahvé.
En ti se reunirán los ganados de Cedar,
y los carneros de Nabayot estarán a tu disposición.
Serán víctimas gratas sobre mi altar,
y yo glorificaré la casa de mi gloria.
¿Quiénes son aquellos que vienen volando, como nube,
como bandadas de palomas que vuelan a su palomar?
Sí, se reúnen las naves para mí,
y los navíos de Tarsis abren la marcha,
para traer de lejos a tus hijos
con su oro y su plata,
para el nombre de Yahvé, tu Dios,
para el Santo de Israel que te glorifica" *(Isaías 60, 6-9).*

Y no faltan indicios de que el profeta se da cuenta de lo limitado de sus imágenes y se esfuerza por sobrepasar la Jerusalén salomónica, no sólo con amplificaciones paradojales del lenguaje histórico:

"Tus puertas estarán siempre abiertas,
no se cerrarán ni de día ni de noche,
para traerte los bienes de las gentes
con sus reyes por guía al frente" *(Isaías 60, 11).*

sino también con imágenes de un orden totalmente diverso:

"Ya no será el sol tu lumbrera,
ni te alumbrará la luz de la luna.
Yahvé será tu eterna lumbrera,
y tu Dios será tu luz.
Tu sol no se pondrá jamás,
y tu luna nunca se esconderá,
porque será Yahvé tu eterna luz;
acabáronse los días de tu luto" *(Isaías 60, 19-20).*

¿Para qué un procedimiento semejante? Puede haber una respuesta. O bien porque yo considero de mayor importancia la analogía de un hecho con otro que sirve de revestimiento literario, que no los particulares exactos del hecho mismo. O bien porque no conozco estos particulares, sino sólo la analogía entre los dos hechos. O, finalmente, para dar eficacia a lo que digo con la evidente alusión a un hecho de gran importancia, conocido de todos.

16. — e) *Símbolo* es un objeto o una acción *destinada a significar* cualquier otra cosa. *Daniel* nos muestra claramente cómo se puede expresar la realidad histórica por medio de símbolos; las vicisitudes de Palestina desde *Nabucodonosor* hasta la época mesiánica se describen simbólicamente en varias ocasiones. A veces el símbolo es un objeto real, como el vaso de tierra cocida que Jeremías rompió frente al pueblo diciendo: "Esto dice el Señor de los ejércitos: de este modo destruiré a este pueblo y a esta ciudad" *(Jeremías, 10-11)*. En el caso del ejemplo citado, cuando interviene la acción, ésta se llama *acción simbólica*. También en la descripción de una visión pueden aparecer un símbolo o un conjunto de símbolos *(Ezequiel, 37:* los huesos áridos) y entonces tenemos una *visión simbólica*.

Se puede inquirir si existe un *símbolo puramente literario*, que no exista ni en la realidad, ni en la visión, sino que se usa a modo de metáfora para expresar una realidad. Cuando por ejemplo se dice: "Ha manchado su alma" se usa evidentemente de una metáfora; pero si se dice: Ha manchado su vestido bautismal", se introduce la imagen de un símbolo, el vestido blanco impuesto en el rito del Bautismo, que es símbolo de la inocencia. En vez de emplear el término propio, uso el término que designa el símbolo correspondiente, que no existe en la realidad.

Parece que en la Biblia se encuentra semejante uso literario:

> "Ella (la sabiduría) es *árbol de vida* para quien a ella se dedica" *(Proverbios 3, 18)*.
>
> "Quien tenga oídos, oiga lo que dice el Espíritu a las iglesias: al que venciere daré de comer del *árbol de la vida* que está en el jardín de Dios" *(Apocalipsis 2, 17)*.
>
> "Al que venciere daré el maná escondido y le daré una *piedrecita blanca*, y en ella escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que la recibe" *(Apocalipsis 2, 17)*.

Aquí el concepto de una realidad espiritual se concreta en una imagen (árbol de la vida, piedrecita blanca) que supone la existencia, al menos ideal, del objeto de donde se saca; por tanto

se debe llamar símbolo y no metáfora o alegoría. Esto parece una sutileza, pero precisamente en este aspecto algunos llaman símbolo al "árbol de la vida" no sólo en los pasajes ya referidos (y en *Apocalipsis 22, 2* en un contexto de visión), sino también en la narración del *Génesis 2-3,* incluyendo en la misma categoría literaria también "el árbol de la ciencia" y otras particularidades. Nace de aquí la suposición de que *puede existir como género literario la narración de una realidad histórica, entretejida mediante símbolos literarios.* Y tal suposición, no muy diversa de los hechos arriba comprobados, parece que no se debe rechazar a priori (Véanse Nros. 40-44).

17. — f) *"Narraciones históricas sólo en apariencia".* De un modo muy diverso se trataba la cuestión *"de narrationibus specietenus historicis"* (sobre las narraciones históricas sólo en apariencia o narraciones sólo aparentemente históricas) sometida al juicio autorizado de la Comisión Bíblica, en el decreto de 23 de Junio de 1905 [17].

En aquella circunstancia se preguntaba si existen libros en la Sagrada Escritura que *parecen históricos,* mientras que en realidad —todo o en parte— usan las formas literarias históricas sólo como vestido u ornamento para significar algo distinto del sentido literal propio. Naturalmente la Comisión respondió que tal suposición no se puede admitir como principio general, aplicable sin discriminación a los libros históricos de la Biblia. La respuesta se justifica plenamente aun desde el punto de vista estrictamente científico y metodológico. El principio reprobado, en efecto, habría resuelto de un golpe toda dificultad de orden histórico, dispensándonos de toda investigación más profunda, pero con perjuicio del genuino sentido del sagrado texto. Con todo, prudentemente, la Comisión no excluyó el que se pudiera dar algún caso raro en el cual "el hagiógrafo no ha querido presentar una historia verdadera y propia, sino que ha querido proponer —bajo la apariencia y forma de historia— una parábola o alegoría o un sentido de cualquier modo diverso del significado propiamente literal o histórico de las palabras". Sólo exigía que tal intención del autor inspirado tenía que demostrarse con sólidos argumentos [18].

(17) Fr. David Fleming, O.F.M., secretario: Respuesta 2ª de la Pontificia Comisión Bíblica sobre las narraciones bíblicas sólo en apariencia históricas; A. A. S. 38 (1905/6), 124-125.
(18) *Enchiridion Biblicum* 154. *Doctrina Pontificia,* I Documentos Bíblicos. Salvador Muñoz Iglesias, B. A. C. 1955, nº 168, págs. 265-266.

Los estudiosos católicos han abandonado la peligrosa idea de encontrar en los libros de carácter netamente histórico partes de significado no histórico, pero han tomado en consideración algunos libros de carácter episódico, averiguando si en ellos no se realizan de hecho las condiciones exigidas por la Comisión Bíblica para admitir una historia sólo aparente. Se trata de los libros de *Job, Tobías, Judit* y *Jonás.* No es este el caso de resolver cuestiones aún muy discutidas entre los católicos [19].

Sólo nos preguntamos, después de lo dicho hasta ahora, si no es el caso de invertir la pregunta: ¿se trata en estos casos de historia ficticia bajo apariencias de historia verdadera, o más bien de *historia verdadera bajo las apariencias de historia ficticia.*

El libro de *Job,* por ej., en modo alguno tiene "apariencias y forma de historia". Aun prescindiendo de la mayor parte del libro, que es poética y didáctica, y limitándonos sólo al prólogo y epílogo en prosa, encontramos que todos o casi todos los pormenores —comenzando por el diálogo históricamente inconcebible entre Dios y Satanás— nos ponen de manifiesto una tesis doctrinal, lo cual es propio de la parábola o novela de fin didáctico.

Lo mismo se verifica en el libro de *Tobías,* donde, aun prevaleciendo el elemento narrativo sobre el doctrinal, y no obstante el cuidado de relacionar los sucesos con personajes y hechos conocidos de la historia, con todo es evidente que las soluciones de situaciones son rebuscadas y resueltas mediante coincidencias, lo cual es característico de las composiciones artificiales.

Finalmente se ha creído poder demostrar que el libro de *Jonás* es el resultado de elementos preexistentes en gran parte en otros libros bíblicos, y hechos converger —mediante un esquematismo intencionado y una concatenación artificial (lo que sirve al fin viene inmediatamente)— para poner en evidencia una tesis nueva y profunda: las profecías de destrucción dirigidas contra las naciones paganas, aunque tengan las pruebas más evidentes de su origen divino, siempre quedan condicionadas al arrepentimiento de los amenazados, porque Dios ama aun a los enemigos de Israel [20]. Si todas estas observaciones son exactas, nos encontramos delante de un libro que no tiene la apariencia y la forma

(19) Los argumentos en pro y en contra se encuentran en todos los manuales de Introducción; por ej.: SIMÓN - PRADO, *Praelectiones Biblicae Vet. Test. I,* Taurini 1949, págs. 423, 597, 624. *Vet. Test.* II, 1940, p. 167.

(20) A. FEUILLET, *Les sources du Livre de Jonas,* Revue Biblique 54 (1947), 161-186. IDEM, *Le sens du Livre de Jonas,* ibid. 340-361. IDEM, *Jonas, Supplém. au Diction. de la Bible,* t. IV, col. 1110-1120.

de historia, sino la apariencia y la forma de composición literaria ficticia [21].

¿Debemos, en consecuencia, negar que tales formas literarias puedan expresar una *realidad histórica* además de una doctrina? No tenemos derecho. Si en casos particulares como hemos demostrado, se puede presentar una realidad histórica en forma de parábola, alegoría o símil (Nº 12 sgs.) ¿por qué no podría haber sucedido aquí algo análogo (no idéntico)? Yo sería un habilísimo artista si supiese narrar una realidad histórica a la manera de un cuento de hadas. Solamente diremos que, a diferencia de lo que sucede en los libros que narran el desarrollo histórico del pueblo escogido, en los libros de *Job, Tobías* y *Jonás,* lo que interesa no es tanto la concatenación del episodio con la historia de Israel, o sea su esencia histórica, sino su esencia didáctica, por las enseñanzas que allí se encuentran magníficamente expresadas. Precisamente, por este fin didáctico, la *historia verdadera* está presentada *bajo las apariencias de historia ficticia.*

Algo semejante se puede decir del libro de *Judit,* en el cual, además, "por razones de oportunidad o simbolismo el autor habría querido dar nombres distintos de los propios a los lugares y personas" [22]. El hecho no deja de ser una realidad histórica, por más que no se pueda identificar y que resulte difícil localizarlo en un determinado punto de la historia y de que se transforme en un símbolo perenne de la protección divina sobre los elegidos de su pueblo.

E. - Unidad literaria y documentos citados

18. — Otro punto relacionado con el género literario es la *unidad literaria.* Los libros del Antiguo Testamento ¿se deben considerar siempre como bloques monolíticos, compuestos por un solo autor y como de una tirada, o al contrario, se puede dar el caso de que se pueda reconocer en ellos estratificaciones o interpolaciones que delatan la obra de manos sucesivas?

Después de tantas discusiones y especialmente después del decreto de la Comisión Bíblica sobre la autenticidad del Pentateuco, con fecha 27 de junio de 1906 [23], todos los católicos convienen en los siguientes puntos:

(21) El primero en dar esta interpretación al libro de Jonás fue S. Gregorio Nacianceno, *Oratio II Apol.* 107-109 (Migne P. G. 35, 505-508).
(22) Vaccari, *La Sacra Bibbia,* vol. III, Firenze 1948, p. 304.

a) El autor inspirado pudo haber insertado en su obra *documentos preexistentes,* orales o escritos, copiándolos o resumiéndolos.

b) Pudo haber confiado la redacción de la obra a uno o más secretarios, los cuales obraron bajo su dirección y responsabilidad.

c) En la obra ya completada por el primer autor, otro, también inspirado, pudo haber introducido añadiduras más o menos extensas.

d) Autores no inspirados han podido haber introducido pequeñas glosas, correcciones lingüísticas, cambios de nombres o de números perjudicando así un poco la modalidad del texto primitivo en cosas de importancia secundaria. De hecho el texto bíblico, por el hecho de haber sido copiado innumerables veces, fatalmente tuvo que sufrir incorrecciones. La divina Providencia ha preservado los libros sagrados de incorrecciones notables, pero no los ha inmunizado contra deformaciones secundarias, lo cual hubiera exigido un milagro continuo y no necesario.

Todo esto debemos tener presente ante todo para no maravillarnos de la falta de orden en algunos libros o partes del libros. Además no debemos tomar como medida nuestros criterios de ordenamiento, sino los contemporáneos del autor, para no engañarnos tomando por documentos o interpolaciones lo que obedece a las exigencias estilísticas del mismo autor. Así una repetición artísticamente intentada, no podemos tomarla por un "duplicado" de otra fuente.

En segundo lugar, no atribuiremos al autor inspirado anacronismos o contradicciones de números o datos geográficos, debidos a pequeños cambios de una segunda mano. Por consiguiente no hemos de ceder a la tentación de retrasar el tiempo de composición de un libro a una época posterior, basándonos ingenuamente en indicios cronológicos o lingüísticos, provenientes en realidad de una mano tardía.

Estas observaciones son las premisas para una recta solución del problema de la *autenticidad mosaica del Pentateuco,* a saber, si es Moisés y en qué medida el autor de los libros que la Tradición le atribuye.

(23) *Enchiridion Biblicum* 176-177. Fulcrano G. Vigouroux, P.S.S. y Lorenzo Janssens, O.S.B., secretarios: *Respuesta 3ª de la Pontificia Comisión Bíblica,* A. A. S. 39 (1906), 377-378; *Doctrina Pontificia. I Documentos Bíblicos,* Muñoz, B. A. C. 1955 nros. 188-191, págs. 272-274.

A propósito de tal problema, que está fuera de nuestro propósito, bastará recordar las palabras de la carta enviada por la Comisión Bíblica al *Card. Suhard* el 16 de enero de 1948 (24):

> "Nadie hoy pone en duda la existencia de fuentes, o rechaza admitir un progresivo acrecentamiento de las leyes mosaicas debido a condiciones sociales o religiosas de tiempos posteriores, progresión que también se manifiesta en los relatos históricos. Sin embargo acerca de la naturaleza y número de tales documentos, su nomenclatura y fecha, aun en el campo de los exégetas no católicos se profesan opiniones muy divergentes... Por esto invitamos a los sabios católicos a estudiar estos problemas sin prevención a la luz de una sana crítica y de los resultados de aquellas ciencias que tienen interferencias con estas materias. Tal estudio confirmará sin duda la grande parte y profunda influencia que tuvo Moisés como *autor y legislador*".

19. — Otra cuestión, empero, tiene grandísima importancia dentro del fin de nuestro libro. Si en los libros del Antiguo Testamento hay material que podríamos llamar heterogéneo, como sería algún documento preexistente ¿qué garantía de verdad recibe tal documento por parte de la inspiración bíblica?

Sobre este problema fijó su atención principalmente el *P. F. Prat, S.J.* (25), quien hizo notar cómo, según el uso antiguo, se puede traer un documento sin citar su origen, de todos conocido *(cita implícita).* Por el hecho de citar el documento no adquiere *nuevo valor,* y por tanto al ser incluido en la Biblia, no adquiere infalibilidad. Según la teoría católica de la inspiración es ciertamente *verdadero* o sea, garantido por la inerrancia de la enseñanza divina, sólo lo que es *afirmado* por el autor inspirado. Por tanto si el autor cita un documento, es posible que deje toda responsabilidad al mismo documento, remitiendo prudentemente a los lectores el juicio sobre su grado de veracidad. Evidentemente en tal caso la inspiración no cambia las características del documento citado.

Este principio es justo, pero se corre el peligro de exagerar en su aplicación, pretendiendo encontrar citas implícitas a cada paso sospechoso. Así la historia bíblica se trasformaría en un cúmulo de documentos no aprobados por el autor. Ahora bien, el buen sentido dice que cuando el autor cita un documento, es para afirmar algo. Por esto la Comisión Bíblica intervino con fecha de 13 de febrero de 1905 (26), con estas directivas:

(24) *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1940), 45-48; *I Documentos Bíblicos*, Muñoz, B. A. C. 1955, nros. 663-667, págs. 569-574. (P. Santiago M. Vosté, O.P., Consultor secretario).
(25) F. Prat, *La Bible et l'histoire*, 5ª ed., París 1928.
(26) *Enchiridion Biblicum* 153. A. S. S. (1904/05), 666; *I Documentos Bíblicos*, Muñoz, B. A. C. 1955, nº 167, págs. 264-265 (Fr. David Fleming, O.F.M., Consultor secretario).

"Para solventar las dificultades que se encuentran en algunos textos de la Sagrada Escritura, que parece refieren hechos históricos, no es lícito al exégeta católico afirmar que en ellos se trata de una cita tácita o implícita de un documento escrito por un autor no inspirado, a quien el autor inspirado no pretende aprobar ni hacer suyas todas sus afirmaciones, las cuales, por tanto, pueden quedar no inmunes de error.

Con todo, esto será lícito en el caso en el cual, respetando el sentido y el juicio de la Iglesia, se puede probar con sólidos argumentos:

1) que verdaderamente el hagiógrafo cita palabras o documentos de otro;

2) que no los aprueba ni los hace suyos, de modo que se puede afirmar que no habla en nombre propio".

Excluida por tanto la aplicación en gran escala, queda la posibilidad del hecho en cada caso. Hay por ejemplo en el Antiguo Testamento genealogías *(Génesis 5; 11; 25; 36; etc.)*, listas de lugares que pertenecen a determinada tribu *(Josué 13-21)*, censos *(Esdras 2; 1 Paralipómenos 9)*, que tienen todas las características de documentos de archivo. Se tiene la impresión de tener delante una especie de anágrafe (registro, lista) o catastro.

Evidentemente la Providencia ha querido que no se perdieran estos documentos, pues en determinado momento de la historia tuvieron su importancia en la organización del pueblo escogido. Aun hoy, en su conjunto, atestiguan al "Israel de Dios" *(Gálatas 6, 16)*, los cristianos, "edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas" *(Efesios* 2, 20), que ellos son los herederos de un pueblo particular, étnica y geográficamente bien individualizado en la historia de la humanidad. Por esto la inspiración divina ha movido a los autores sagrados a insertar en la Biblia dichos documentos, sin lo cual se habrían perdido. En este sentido están inspirados, no en el sentido que la inspiración, en fuerza de la cual fueron insertados en el texto sagrado, los hubiera cambiado en su naturaleza intrínseca, y, como por arte mágica, hubiera transformado en expresiones exactas y completas todos los pormenores. Ellos quedan documentos sacados del archivo del pueblo elegido y no revelaciones bajadas del cielo. Y todo esto porque el autor inspirado los ha querido aportar como documentos y no otra cosa. Ni había necesidad de que aludiese siempre explícitamente al archivo (como en el caso de *Esdras 6, 2)* pues esto resulta por sí evidente [27].

(27) M. - J. Lagrange, *La méthode historique*, 2ª ed. París 1904, p. 79: "No hay que tener como revelados los pensamientos de origen humano, por cuanto el fin de la inspiración no era revelar algo nuevo, sino conservar mediante la escritura".

Cuando, pues, encontramos en los libros del Antiguo Testamento genealogías, listas y cosas semejantes, no hemos de buscar aquella exactitud de los particulares, aquella "verdad divina" que no estaba en los planes del autor (véase Nº 54).

Otro caso en el cual se puede legítimamente suponer una cita implícita lo tenemos cuando el autor nos da dos narraciones algo diversas de un hecho, simplemente unidas, sin preocuparse de ponerlas de acuerdo. Se puede entonces concluir que el autor inspirado, al traer los dos documentos, los aprueba en sus líneas generales (de otro modo ¿para qué traerlos?), sin salir fiador de todos los pormenores (si no ¿por qué no ponerlos de acuerdo?) sino que los remite a la discreción del lector [28]. Tal es, según muchos, la narración del diluvio (véase Nº 64).

F. - Conclusión

20. — Después de esta reseña de algunos procedimientos literarios que no coinciden con las costumbres ordinarias de nuestros escritores, no se vaya a creer que *toda* la historia del Antiguo Testamento está entretejida de semejantes argucias. Estas se encuentran sólo en algunas partes de los libros sagrados. En efecto, en la Biblia hay géneros literarios semejantes, si no idénticos, a los nuestros. Así muchos fragmentos de *crónicas* se han insertado en los libros de los *Reyes;* la historia de *David* proviene de ambientes muy vecinos del rey, y muy bien informados, de donde resulta la riqueza de los particulares y la vivacidad de la narración. En *Esdras* hay una colección de documentos de archivo, en tanto que el libro segundo de los *Macabeos* es un simple resumen de otro libro perdido *(2 Macabeos 2, 20-23)* [29]. En muchos casos habrá que tener en cuenta los procedimientos redaccionales. En cuanto a los cánones artísticos, como el paralelismo y la repetición, si bien se aplican también fuera de la poesía propiamente dicha, pero sólo cuando se da una particular solemnidad a la narración, como sería el caso de la historia de la Creación *(Génesis 1),* del diluvio *(Génesis 6-9),* de las plagas de Egipto *(Exodo 7-9).*

Puede ser también variada la proporción en que el criterio artístico sustituye al aspecto objetivo del hecho. Por ejemplo, en la historia de la creación, prevalece la parte estilística, de modo

(28) A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione,* Roma 2ª ed. 1935, p. 118.
(29) Véase F. Salvoni, *Generi letterari nei libri storici dell' A. T.,* en "Questioni biblique" parte I, 62-101, Roma 1949.

que no se puede hablar de modalidad objetiva del hecho; en las plagas de Egipto, por el contrario, hay la preocupación de acomodar la narración a un plan preestablecido. Así, además de los efectos estéticos así obtenidos, el autor podía tener la finalidad de una más fácil trasmisión oral, como en el caso de muchos discursos contenidos en los libros proféticos y (con mayor frecuencia) en los Evangelios. Una posición enteramente particular y limitada ocupa, por el contrario, el fenómeno literario de una realidad histórica narrada con particularidades del lenguaje figurado. A este propósito repetimos que la existencia de tal procedimiento en la Biblia es certísima, y añadimos que el autor sagrado, aunque rara vez, no rehusa ni siquiera el utilizar para este fin el vocabulario y las imágenes elaboradas por la mitología. Sucede como en los arquitectos cristianos que se sirvieron de materiales sacados de los templos paganos para levantar las primeras basílicas; los pintores de las catacumbas utilizaron, por ejemplo, la figura de *Orfeo* o el mito alegórico del Amor y Psiqué para expresar conceptos cristianos; *Dante* representa los demonios con las características de Caronte y Minos. He aquí un ejemplo:

"Alzate, álzate, revístete de fortaleza,
brazo de Jahvé!
Levántate como los tiempos antiguos
en los siglos remotos!
¿No eres tú quien aplastaste a Rahab
y atravesaste al Dragón?
¿No eres tú quien secaste el mar,
las aguas del profundo abismo (Tehom),
y tornaste las profundidades del mar en camino
para que pasasen los redimidos?"
(Isaías 51, 9-10).

Como veremos en el capítulo siguiente, los pueblos del próximo Oriente, representaban la creación como la victoria del dios creador sobre el elemento acuático, imaginado en forma de dragón o de monstruo marino. En el paso citado de *Isaías,* cuyo purísimo monoteísmo aparece en todo el contexto, se sirve de esta escena imaginaria para representar líricamente un hecho bien conocido en la historia hebrea: el paso del Mar Rojo.

Esto supuesto, expliquemos en qué circunstancias se encuentra un uso literario tan insólito. Por los ejemplos aducidos resulta que frecuentemente el autor sagrado tiene que hablar de una *realidad futura,* que ha conocido por revelación, pero al

parecer, de un modo abstracto. Entonces, para expresar la idea —y aun para pensar en ella— hay que traducirla en términos concretos sacados de alguna cosa real. Esto nadie lo discute y ya lo hemos hecho resaltar (nrs. 15 sgs.).

Pero si se tratara de una *realidad pasada,* tan remota que nadie ha podido trasmitir su narración, o cuya memoria ha ido palideciendo con el correr de los milenios, el autor inspirado ¿no se encuentra en las mismas condiciones que el profeta frente a una realidad futura? Podría ser que la revelación sólo ofrezca al autor sagrado una idea abstracta, privada, o poco menos, de pormenores: que presente el hecho pero no el modo. Nótese bien: no sólo una *doctrina* moral o filosófica como en los libros sapienciales, sino *hechos* particulares que hay que localizar en el tiempo y que por tanto se pueden llamar *históricos* [30]. Para que estos hechos no queden abstractos y difíciles de entender o de recordar, hay que traducirlos en términos concretos tomados de otro orden de hechos, o que corresponden a un criterio artístico, a la manera de como lo hemos visto en los ejemplos citados. Tendríamos así una "historia verdadera" y sin embargo muy distinta de nuestro género literario histórico. De este tipo podría ser la "historicidad" de los tres primeros capítulos del *Génesis,* mientras que para los hechos prehistóricos menos remotos, podríamos añadir un vislumbre de tradición histórica, trasmitida en el *modo tradicional* de narrar estos hechos. Volveremos sobre este argumento en los capítulos siguientes.

(30) Por tanto no responde a los datos literarios la opinión que pone los tres primeros capítulos del Génesis en el plano de las composiciones sapienciales, como hace A. M. Dubarle, *Les sages d'Israël,* París 1946. Aunque hubieran preexistido en alguna manera separadamente, y puestos al principio del Génesis, tienen sin embargo muchas ligazones reales y estilísticas con el resto del libro. El mismo P. Dubarle en *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 23 (1947), 658-661, rechazó una interpretación inexacta de su pensamiento, afirmando que la historia de la caída (Gén. 2-3) es una narración de hechos reales, pero sin hacernos conocer las circunstancias concretas. Concibe, con todo, de un modo personal la intervención de la Revelación: la "reflexión creyente" pudo llegar a individualizar en una culpa primera la causa de tantos males; este hecho particular del pasado fue "reconstruído", "vuelto a encontrar" con el discurrir de los pensadores religiosos; la inspiración del hagiógrafo (autor o redactor de la narración) nos garantiza que ese modo de discurrir ha sido legítimo. Como se ve, es una opinión discutible.



CAPITULO III

LA NARRACION BIBLICA DE LA CREACION Y LA CIENCIA



CAPITULO III

LA NARRACION BIBLICA DE LA CREACION Y LA CIENCIA

INTRODUCCION

La narración bíblica *(Génesis 1, 1—2, 4)*

21. — Antes de exponer nuestras reflexiones sobre la narración bíblica de la creación del universo, será conveniente leer el texto bíblico, procurando en la traducción emplear los términos correspondientes lo más posible con el original, guardando, en lo posible, el mismo orden de palabras, dada la importancia de estos factores para nuestra interpretación.

(Traducimos de los autores casi todos los pasajes del A. T. de este capítulo).

> "1 En el principio creó Elohim (= Dios) el cielo y la tierra. 2 Y la tierra era algo uniforme y desierto, y oscuridad había sobre la faz del océano (tehom) y el Espíritu de Elohim aleteaba sobre la faz del agua.
>
> 3 Y dijo Elohim: "Exista la luz"; y existió la luz. 4 Y vió Elohim que la luz era buena; y dividió Elohim la luz de la oscuridad. 5 Y llamó Elohim la luz, día, y la oscuridad llamó noche. Y hubo tarde y hubo mañana: día uno.
>
> 6 Y dijo Elohim: "Exista una lámina (o un estrato = firmamento) en medio de las aguas que divida entre aguas y aguas". 7 E hizo Elohim el firmamento, y dividió las aguas que están debajo del firmamento, de las aguas que están sobre el firmamento; y fue así. 8 Y llamó Elohim al firmamento cielo. Y hubo tarde y hubo mañana: día segundo.
>
> 9 Y dijo Elohim: "Reúnanse las aguas que están debajo del cielo en un lugar único, y aparezca la seca". Y fue así. 10 Y llamó a la seca, tierra, y a la reunión de las aguas llamó mares. Y vió Elohim que esto era bueno.
>
> 11 Y dijo Elohim: "Produzca la tierra hierbas, gramináceas que producen semilla y árboles fructíferos que producen un fruto cada uno según su especie, en el cual está la semilla de cada uno sobre la tierra". Y sucedió así. 12 E hizo salir de la tierra hierbas, gramináceas que producen semilla cada una según su especie y árboles que producen fruto, en el cual está la semilla de cada uno según su especie. Y vió Elohim que esto era bueno. 13 Y hubo tarde y hubo mañana: día tercero.
>
> 14 Y dijo Elohim: "Existan lumbreras en el firmamento del cielo para distinguir el día de la noche, y sirvan de señales para las estaciones, el día y los años 15 y sirvan de luminarias en el firmamento del cielo para iluminar la tierra". Y fue así. 16 E hizo Elohim

las dos luminarias grandes: la luminaria mayor para el domino del día, y la luminaria menor para el dominio de la noche y las estrellas. 17 Y las puso Elohim en el firmamento del cielo para iluminar la tierra, 18 y para dominar en el día y en la noche, y para distinguir la luz de la oscuridad. Y vió Elohim que esto era bueno. 19 Y hubo tarde y hubo mañana: día cuarto.

20 Y dijo Elohim: "Rebulla el agua con un rebullir de almas vivientes (seres vivos), y volátiles revoloteen sobre la tierra sobre la superficie del firmamento del cielo". 21 Y creó Elohim los cetáceos grandes y todos los seres vivos que se mueven sinuosamente (serpentean), de los cuales rebulló el agua, según su especie y todos los volátiles alados, según su especie. Y vió Elohim que esto era bueno. 22 Y los bendijo Elohim diciendo: "Proliferad, y multiplicaos y llenad las aguas en los mares, y los volátiles se multipliquen sobre la tierra". 23 Y hubo tarde y hubo mañana: día quinto.

24 Y dijo Elohim: "Saque fuera la tierra (produzca) seres vivientes según su especie: ganado, y reptiles y fieras de la tierra según su especie". Y fue así. 25 E hizo Elohim las fieras de la tierra según su especie, y el ganado según su especie y todos los reptiles del suelo según su especie. Y vió Elohim que esto era bueno.

26 Y dijo Elohim: "Hagamos al hombre a imagen nuestra, según la semejanza nuestra, y tenga poder sobre los peces del mar y sobre los volátiles del cielo, y sobre el ganado y sobre todas (las fieras) de la tierra, y sobre todos los reptiles que serpentean sobre la tierra".

27 Y creó Elohim al hombre a imagen suya,
varón y mujer los creó.
28 Y los bendijo Elohim y díjoles Elohim:
"proliferad y multiplicaos
y llenad la tierra y sujetadla.
Y tened poder sobre los peces del mar
y sobre los volátiles del cielo (y sobre los ganados)
y sobre todas las fieras que se arrastran sobre la tierra".

29 Y dijo Elohim: "He aquí que os doy toda graminácea que produce semilla, que se encuentra sobre la faz de toda la tierra, y todo árbol en el cual hay fruto de árbol que produce semilla: éstos serán vuestra comida. 30 Y a todas las fieras de la tierra y a todos los volátiles del cielo y a todos los reptiles sobre la tierra en los cuales hay alma viviente, toda hierbecilla verde (doy) para alimento". Y fue así. 31 Y vió Elohim todo esto que había hecho y he aquí que estaba muy bien. Y hubo tarde y hubo mañana: sexto día.

C. 2, 1 Y así se terminaron el cielo y la tierra y todo su ornato. 2 Y terminó Elohim en el día séptimo su trabajo que había hecho, y cesó en el día séptimo de todo su trabajo que había hecho.

3 Y bendijo Elohim el día séptimo y lo hizo sagrado, porque en él había cesado todo su trabajo que había obrado creando.

4 Estos son los orígenes del cielo y de la tierra, cuando fueron creados.

Con estas palabras, las primeras de la Biblia, se nos narra el origen del mundo y de la humanidad. La ciencia, por su parte, se esfuerza por reconstruir la historia de la corteza terrestre

(geología) y los orígenes de los vivientes que en el curso de los milenios se han sucedido (paleontología, paleoantropología).

Es natural que se haya llegado a comparar las afirmaciones de la Biblia con las de la ciencia. Pero la confrontación, para llegar a algo positivo, debe hacerse entre el *sentido cierto* de la Biblia y *los resultados ciertos* de la ciencia. Si siempre se hubiera tenido presente este principio de elemental evidencia, se habrían evitado muchos malentendidos.

Dejando a los sabios el indicarnos cuáles son los datos científicos ciertos y cuáles las simples hipótesis, nuestro deber es indagar sobre el texto bíblico con todos los subsidios expuestos e indicados en los precedentes capítulos, para llegar al genuino pensamiento del autor inspirado.

Dividiremos nuestra investigación en tres secciones, en las cuales: A) justificaremos el principio exegético que sirve de base a la interpretación que sostenemos; B) a la luz de los documentos del antiguo Oriente deduciremos del texto bíblico sus enseñanzas sobre el *origen del mundo;* C) a la luz de los mismos documentos deduciremos las enseñanzas bíblicas sobre *el origen del hombre*[1].

A. - JUSTIFICACION DE NUESTRO PRINCIPIO EXEGETICO

22. — El punto de vista exegético que aquí se quiere exponer y justificar, se puede resumir así: en los capítulos en cuestión se distinguen tres cosas: 1) *Las enseñanzas religiosas* sobre Dios, el hombre y sus relaciones con el universo. 2) *Los hechos* conexos con estas doctrinas, que se pueden llamar "históricos" en el sentido de que acaecieron realmente, no en el sentido de que han sido trasmitidos por testimonios históricos o en la forma de nuestra historia. 3) *El modo* con que los hechos son narrados, *las formas* de pensar y hablar que sirven para expresar los hechos; modalidad y formas que pueden corresponder no a la modalidad objetiva del hecho, sino a criterios literarios, a exigencias del pensamiento del que narra y del ambiente para el cual habla (v. n 6).

Lo que nos obliga a afirmar esta distinción entre el *hecho* y el *modo* no son consideraciones hacia las ciencias naturales, como si nos constriñeran a abandonar el sentido "obvio" de la S. Escritura, sino una consideración más atenta del texto bíblico y de las circunstancias ambientales en las cuales fue escrito.

(1) Lo que sigue apareció en *La Scuola Cattolica* 76 (1948), 279-299 con el título: *"Arte e Historia" en los relatos bíblicos de la Creación* y en cuaderno separado.

Con todo, debemos reconocer que, en concreto, precisamente los progresos de las ciencias naturales fueron los que han movido a los exégetas a examinar el texto bíblico más a fondo, y a llegar a conclusiones a las cuales, hablando en abstracto, se debería haber llegado aun sin estos acicates.

Tal punto de vista queda justificado por tres consideraciones: a) por la existencia de dos narraciones de la creación: *Génesis 1, 1-2 4ª* y *Génesis 2, 4b-25;* b) por la estructura particular de la misma primera narración; c) por la diferente disposición de la segunda, comparada con la primera.

a) Existencia de dos narraciones de la creación

La narración, iniciada solemnemente con *Génesis 1, 1:* "En el principio creó Elohim el cielo y la tierra" se cierra con mayor solemnidad aún en el cap. 2, 3: "Y bendijo Elohim el día séptimo y lo hizo sagrado, porque en él había cesado de todo su trabajo que había obrado creando"; y a continuación sigue una especie de título puesto al fin, como a veces se usa, a modo de *explicit* (v. 4ª): "Estas son las *generaciones (tôledôt)* del cielo y de la tierra en su creación". Después de lo cual se continúa:

4b "Cuando Yahvé Elohim hizo la tierra y el cielo,
5 y mata alguna del campo no había aún sobre la tierra,
y hierba alguna del campo aún no germinaba,
porque no había hecho llover Yahvé sobre la tierra,
y no había ningún hombre que trabajara la tierra
6 e hiciese salir el agua de los canales de la tierra
y regara toda la superficie de la tierra,
7 entonces Yahvé Elohim plasmó al hombre,
con polvo de la tierra,
y sopló en sus narices el aliento de la vida,
y el hombre llegó a ser una persona viva".

Evidentemente estas palabras nos hacen retroceder al comienzo de la creación, como si nada se hubiera dicho de la obra de los seis días. Aún no existe la vegetación, de la cual ya se había hablado en el día tercero; ya se habla de la creación del hombre; más adelante se dirá (v. 9):

"E hizo germinar Yahvé Elohim de la tierra
todo árbol hermoso a la vista y bueno para comer".

como si sólo entonces tuviera su principio la vegetación; aun después aparecerán los animales, como si nada se hubiera dicho en los días quinto y sexto:

18 "Y dijo Yahvé Elohim:
no está bien que el hombre esté solo:
le haré una ayuda semejante a él.
19a Entonces Yahvé Elohim formó de la tierra toda bestia del campo
y todo volátil del cielo..." (2)

Además de estas observaciones intrínsecas al texto, está la confrontación con algunas narraciones babilonias que pretenden ser la historia de la creación, y tienen el comienzo análogo al paso bíblico que estamos considerando. Por ej. el *Enuma elish* comienza así:

"Cuando en lo alto el cielo no se nombraba
en lo bajo de la tierra no tenía nombre...;
cuando las matas no se entrelazaban,
los juncos no aparecían;
cuando los dioses aún no existían
no había aún ninguno,
su nombre no era nombrado,
los destinos no habían sido fijados,
entonces los dioses fueron procreados, etc." (3)

No hace falta más para darse cuenta que en *Génesis 2, 4b.* se comienza una segunda historia de la creación, aunque menos completa en el elenco de las cosas creadas.

b) Forma estilística de la primera narración de la creación

23. — En la primera narración de la creación, al punto salta a la vista la particular forma estilística. En ocho cuadros sucesivos se narra la acción divina en el mundo en formación, repitiendo por ocho veces continuas los mismos tipos de fórmulas. Los tipos son siete:

1. introducción:	"y dijo Elohim",
2. mandato, por ej.:	" sea la luz",
3. ejecución:	"y se hizo así",
4. descripción, por ej.:	"y dividió Elohim la luz de las tinieblas",
5. nombre, por ej.:	"y llamó Elohim a la luz día",
o bendición, por ej.:	"y los bendijo diciendo...",
6. alabanza:	"y vió Elohim que esto era bueno",
7. conclusión:	"y hubo tarde y hubo mañana, día X".

Alguien ha observado que las fórmulas usados para cada obra son 7, 6, 5 y precisamente: 7 para la primera y la última; las

(2) La Vulgata elimina esta sucesión traduciendo el v. 8 con un pluscuamperfecto (*plantaverat*, contra la sintaxis hebrea, según la cual la forma waiiqtol indica sucesión al menos ideal, nunca prioridad de tiempo) y el v. 19 con un ablativo absoluto (*formalis cunctis animantibus*). También el v. 6 es traducido directamente por muchos modernos.
(3) A. Deimel, *Enuma elish und Hexaëmeron*. Roma 1934, p. 18 s.

mismas 6 en el mismo orden para las dos centrales (cuarta y quinta), por lo cual nace un quiasmo (cruzamiento) de esta forma [4]:

obra	I	fórmula	7	╲ ╱	6	fórmula	V	obra
„	II	„	6 —		— 6	„	VI	„
„	III	„	5 —		— 5	„	VII	„
„	IV	„	6	╱ ╲	7	„	VIII	„

De todos modos queda en claro que el autor sagrado escribe no prosa común, sino prosa artística, cuya suprema ley, en el antiguo Oriente, era la simetría. Esta simetría, además de la repetición de fórmulas semejantes, exigía un desdoblamiento del pensamiento, del hecho, etc. en dos partes que fueran no absolutamente idénticas, sino que se correspondiesen bellamente. En efecto, una cosa sola, no puede ser simétrica; al menos se exigen dos, y si lo que había que expresar era una sola cosa, era necesario dividirla, considerarla bajo dos aspectos diversos (véase Nº 10):

> "No es un discípulo más que el maestro,
> ni un esclavo más que su amo;
> bastante es para el discípulo ser como su maestro,
> y para el esclavo ser como su amo" *(Mateo 10, 24).*

Así hemos llegado al aspecto más importante de la narración de la creación: las ocho obras constituyen dos series simétricas, o como se suele decir *paralelas* de cuatro cada una, y cada obra de la primera serie corresponde, por el contenido, a la obra análoga de la segunda serie, de este modo:

I	luz: día y noche	V	sol, luna y estrellas
II	firmamento: cielo y agua	VI	pájaros y peces
III	emersión de la tierra	VII	animales terrestres
IV	hierba y árboles	VIII	el hombre

El autor sagrado, que en el v. 2 describiendo el caos primordial lo esquematiza como en tres estados: *tierra* cubierta de *agua,* que a su vez está cubierta de *tinieblas,* ahora muestra la divina operación en las obras I, II y III, en la acción sucesiva sobre las tinieblas, las aguas y la tierra, dejando así preparados los espacios donde colocar respectivamente las obras V, VI y VII. Esta es la razón porque la luz ha sido separada de los astros: son dos aspectos simétricos complementarios: un aspecto en la primera serie y otro en la segunda.

(4) A. Deimel, *l. c., p. 80.*

Las obras IV y VIII son paralelas por su relación con la alimentación del hombre:

v. 12: y la tierra produjo verdura hierba que da semilla de su especie y árboles fructíferos que contienen la propia semilla.	v. 19: toda hierba que da semilla sobre la faz de la tierra y todo árbol fructífero que da semilla servirán a vosotros de alimento.

Por otra parte la hierba y las plantas, fijas en el suelo, son como una parte de la tierra: no se mueven y por tanto no estarían bien en la segunda serie junto con los astros que se mueven, y los seres que vuelan, serpentean, se arrastran y caminan: la simetría, el esquema lo pedía así.

De ahí podremos ya concluir con certeza que lo que en tal narración hay de artificial y esquemático, en la intención del autor no pretende corresponder a la realidad objetiva, sino sólo a un *clisé* artístico del autor y de sus contemporáneos. Esto se debe decir también a propósito de otro fenómeno estilístico: la división de las ocho obras en 6 días más 1. El artificio de las ocho obras paralelas narradas con las mismas fórmulas, no era suficiente para garantir el orden de sucesión tan bien ideado. Era necesaria una cornisa literaria que asegurase a cada cosa su lugar. Hacía falta, en una palabra, poner las obras en número progresivo. Pues bien: ya en la antigüedad había un marco numérico tradicional, difundido por toda la literatura semítica: el esquema de los seis días seguido por un séptimo. Tal procedimiento indicaba que una acción, que había durado cierto tiempo impreciso, al fin había concluido.

Al ejemplo ya citado en el cap. II Nº 11) añadiremos otro, tomado también de la literatura ugarítica [5]. Nótese al mismo tiempo cómo estos antiguos testimonios prefieren la simetría y el paralelismo.

Daniel va a su casa,
Daniel llega a su palacio.
Entran en su casa las Kotharat ("Artistas"),
las hijas del clamor, las golondrinas.
Entonces Daniel, hombre de Rapha,
en seguida el Héroe, hombre de Harnamis
mata un buey para las Kotharat.
El alimenta las Kotharat,
abreva las hijas del clamor, las golondrinas.

(5) C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Roma 1949, p. 87 s.

He aquí un día y un segundo día:
él alimenta las Kotharat,
abreva las hijas del clamor, las golondrinas.
Un tercero, un cuarto día:
él alimenta las Kotharat,
abreva las hijas del clamor, las golondrinas.
Un quinto, un sexto día:
él alimenta las Kotharat,
abreva las hijas del clamor, las golondrinas.
Un séptimo día:
entonces parten de su casa las Kotharat,
las hijas del clamor, las golondrinas.

Otro ejemplo del poema babilonio de *Ghilgamesh*. t. XI. 141-147, en la historia del diluvio:

Hacia el monte Nisir llega la nave,
el monte Nisir detuvo la nave, no la dejó mover más;
un día, un segundo día,
el monte Nisir detuvo la nave, etc.
un tercer día, un cuarto día,
el monte Nisir, etc.
un quinto, un sexto,
el monte Nisir, etc.
al llegar el día séptimo,
hice salir la paloma, la dejé ir" [6].

Este procedimiento presentaba dos ventajas más: todo ponía en una hermosa evidencia el progresivo completarse de lo creado, y la perfección final del conjunto; en segundo lugar, servía al fin moral y litúrgico de inculcar el reposo sabático, mostrando en Dios el modelo sublime del trabajo y del descanso del hombre [7].

El paralelismo de las ocho obras se funde por tanto con el artificio de los días; pero siendo sólo seis los días disponibles, el autor asignó dos obras al tercero (tierra-vegetales) y paralelamente dos al sexto (animales terrestres-hombre).

(6) P. Dhorme, *Choix des textes religieux asyro-babiloniens*, París 1907, p. 115. J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (A. N. E. T.)*, Princeton, N. Jersey 1950, p. 94.

(7) Véase *Exodo* 20, 8-11. No se diga que si sólo se tratase de un esquema literario, la motivación del reposo sabático sería puramente ficticia. Ante todo el autor sagrado no se pone desde el punto de vista de la corteza terrestre, en la cual se podrían distinguir 6 o más períodos, sino en la perspectiva de Dios: "Y dijo Dios...; y Dios cesó el día séptimo". Sólo de un modo lejanamente analógico se puede decir que Dios tuvo sus días de trabajo (antropomorfismo); y alargarlos aun por milenios, como hacían los concordistas, no remedia mucho. Toda obra de Dios es inefable; para hablar de ella hay que usar de la analogía o antropomorfismo. Este es un caso. La divina inspiración ha querido este procedimiento, para que la observancia del sábado tuviera carácter religioso. Que no haya de interpretarse materialmente, ya lo indicó Jesucristo en la acertada respuesta a los judíos cuando le acusaron de que curaba en sábado: "Mi Padre sigue hasta el presente obrando, y yo también obro" *(Juan 5, 17)*.

El séptimo día indica que lo creado está, al fin, perfecto. "Así se completaron el cielo y la tierra y todo lo que en ellos se mueve. Y Elohim tuvo por concluida en el séptimo día la obra que había hecho" *(Génesis 2, 1).*

Véase el siguiente *cuadro* con la narración bíblica abreviada, para demostrar gráficamente la estructura artística. Si además se lee el texto bíblico entero, se notará que las fórmulas b), d), e) "se van haciendo cada vez más difusas, produciendo el efecto de un "crescendo".

DISPOSICION ARTISTICA DE LAS "OBRAS" DE LA CREACION

I

Luz: día y noche

a) y dijo Dios:
b) haya luz;
c) y la luz fue hecha,
d) y dividió la *luz* de las *tinieblas,*
e) y llamó Dios la luz *día*
y a las tinieblas llamó *noche;*
f) y vió Dios que la luz era *buena*
g) y hubo tarde y hubo mañana: *día uno.*

II

Firmamento: cielo y agua

a) y dijo Dios:
b) haya un *firmamento* en medio de las *aguas*
e) y fue así;
d) e hizo Dios el firmamento y dividió las aguas que están bajo el firmamento de las aguas que están sobre el firmamento.
e) llamó Dios el *firmamento* cielo
g) y hubo tarde y hubo mañana: *día segundo.*

V

Sol, luna y estrellas

a) y dijo Dios:
b) haya lumbreras;
c) y fue así;
d) e hizo Dios las dos lumbreras grandes... la mayor para el *día;* la menor para... la *noche* y las puso... para dividir la *luz* de las *tinieblas.*
f) y vió Dios que esto era bueno.
g) y hubo tarde y hubo mañana: *día cuarto.*

VI

Pájaros y peces

a) y dijo Dios:
b) rebullan las *aguas* un rebullir... y los volátiles vuelen a la faz del *firmamento.*
d) y creó Dios cetáceos grandes... y todo volátil alado...
f) y vió Dios que esto era bueno;
e) y los bendijo Dios diciendo: proliferad y multiplicaos.
g) y hubo tarde y hubo mañana: *día quinto.*

III

Emersión de la tierra

a) y dijo Dios:

b) reúnanse las aguas... y aparezca la *árida,*

c) y fue así;

e) y llamó Dios la árida *tierra...*

f) y vio Dios que esto era bueno.

IV

Hierba y árboles

a) y dijo Dios:
b) verdezca la tierra verdura, *hierba... árboles...*
c) y fue así;

d) y produjo la tierra verdura, hierbas, árboles...

f) y vió Dios que esto era bueno.

g) y hubo tarde y hubo mañana: *día tercero.*

VII

Animales terrestres

a) y dijo Dios:

b) produzca la tierra seres vivientes... ganado... reptiles... y fieras.

c) y fue así;

d) e hizo Dios las fieras... el ganado... los reptiles.

f) y vió Dios que esto era bueno.

VIII

El hombre

a) y dijo Dios:
b) hagamos al hombre a nuestra imagen...
c) y creó Dios al hombre a su imagen...
e) y lo bendijo y dijo: proliferad y multiplicaos; Yo os doy toda *hierba* y todo *árbol...*
c) y fue así;
f) y vió Dios todo lo que había hecho y he aquí que era muy bueno.
g) y hubo tarde y hubo mañana: *día sexto.*

c) Estructura de la segunda narración de la Creación. Conclusión

24. — *La segunda narración* de la creación dispone los acontecimientos en un orden bien diverso, no ya artístico, sino, llamaríamos, psicológico-didáctico. Parece que el autor habla desde el punto de vista del hombre, y dramatiza, mediante la sucesión de los acontecimientos, la relación que las criaturas, como dones de Dios, tienen hacia el hombre. Cuando el hombre es creado, no hay aún nada que le haga posible la vida, y *Yahvé* le crea árboles de fruta; está solo, y *Yahvé* se preocupa de él y le crea la compañía de los animales. El hombre les pasa revista, los reconoce por su nombre, y se da cuenta de que su soledad no queda mitigada. Entonces *Yahvé* forma para él la mujer y así se constata al fin que ambos seres humanos están hechos el uno para el otro.

Esta presentación de los acontecimientos da en seguida la impresión de ser convencional: espontáneamente viene la sospecha de que esta nueva manera de narrar la creación no es más objetiva que la primera ¿No habría también aquí que distinguir entre la *realidad* narrada y el *modo* o esquema ideal de la narración?

El hecho de que esta narración no se encuentra aislada, sino unida inmediatamente a la precedente en el mismo contexto, nos autoriza a responder afirmativamente. Podemos, en efecto, razonar del modo siguiente: no hay duda de que nos encontramos ante dos narraciones de la creación; ahora bien: las hipótesis teóricamente posibles son tres: o el mismo autor ha compuesto una y otra y las ha puesto en este orden; o el autor de una (por ej. *Moisés)* ha unido la preexistente, a la suya; o ambas narraciones preexistentes y de diversos autores, han sido unidas por el autor o redactor inspirado del primer libro de la Biblia. La primera hipótesis no parece inverosímil, porque las repeticiones eran del gusto de la antigua prosa artística de los Semitas y de los Súmeros, aunque las características de estilo hagan pensar en dos autores diversos. Como sea, las tres hipótesis nos llevan a esta idéntica conclusión: el que ha unido las dos narraciones, dándonos el relato bíblico definitivo, no se pudo contradecir, sobre todo porque estaba divinamente inspirado; pero si en la primera narración se hubiera afirmado algún orden como *objetivo,* y en la segunda también se hubiera afirmado como objetivo un orden diverso, habría contradicción; por tanto el *orden* de los acontecimientos no entra en el ámbito de la afirmación del autor; es una modalidad de la narración, no de los acontecimientos; es literatura, no realidad.

Ahora bien: si no tiene consistencia la objetividad de la estructura de las dos narraciones, debemos renunciar a ver una "historia" en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Será una expresión de la realidad histórica de determinados hechos, pero no a la manera de nuestra historia.

La evidencia de este hecho no se puede eludir sino con esta sola hipótesis, afortunadamente inadmisible: ambos documentos contradictorios, a los cuales los respectivos autores daban valor totalmente objetivo, han venido a encontrarse casualmente juntos, en el fárrago de material heterogéneo, que forma el libro del *Génesis.* Pero esta hipótesis —difícilmente compatible con una sana teología de la inspiración— es, lo repetimos, inadmisible, y esto aun sólo bajo el punto de vista literario. No obstante la presencia obvia de varios documentos, el *Génesis* tiene una fuerte

unidad de plan, que revela en el autor de la obra definitiva una inteligencia aguda y un plan orgánico bien definido. Considérese la división del *Génesis* en diez secciones (tôledôt: *generationes, Génesis 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10; 25, 12; 25, 19; 36, 1; 37, 2)*, las cuales, mediante el procedimiento eliminatorio (v. n. 60), se va poco a poco restringiendo el horizonte histórico a una porción siempre más limitada de la humanidad, hasta llegar a los doce patriarcas de las tribus de Israel. Ningún documento oriental ha llegado a este poder de síntesis. Atribuir a este autor la ingenuidad de haber unido los dos documentos sin darse cuenta de su contradicción, es cosa que repugna psicológicamente.

Otra cosa es decir que a él no le importaban estas contradicciones. Es precisamente lo que sostenemos. No importaban, precisamente porque, a su modo de ver, no miraban la sustancia del hecho sino la forma de expresión. Según esto, tenemos que admitir que, según su criterio —y el de sus contemporáneos— la relación entre la sustancia y la forma de la narración no coincidía con lo que suponemos nosotros modernamente.

Con esto queda demostrado el punto de vista exegético fundamental, que pusimos al principio de esta exposición. Sólo nos queda anotar que él tiene su base en un principio de orden más general, a saber, el de los *géneros literarios,* que cada día atraen más la atención en el estudio de la exégesis (véase Nº 6).

Para confirmar lo que decimos, vamos a traer otro ejemplo de este fenómeno literario, según el cual el autor antiguo a veces esquematiza los hechos no según su propia modalidad, sino según un modo que corresponde a un criterio artístico o didáctico; es un ejemplo de interpretación segura, sacado de un discurso de Jesús *(Mateo 25, 31-36):*

"Y cuando viniere el Hijo del hombre en su gloria,
  y todos los ángeles con él,
entonces se sentará en el trono de su gloria,
  y serán congregadas en su presencia todas las gentes,
  y las separará unas de otras,
  como el pastor separa las ovejas de los cabritos;
y colocará las ovejas a su derecha
  y los cabritos a la izquierda.
Entonces dirá el Rey a los de su derecha:
  "Venid, vosotros los benditos de mi Padre,
  entrad en posesión del reino
  que os está preparado desde la creación del mundo;
porque tuve hambre, y me disteis de comer;
  tuve sed y me disteis de beber;

peregrino era, y me hospedasteis; desnudo, y me vestisteis;
enfermé y me visitasteis; en prisión estaba, y vinisteis a mí".
Entonces le responderán los justos, diciendo:
"Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer,
o sediento, y te dimos de beber?, etc...
Y respondiendo el Rey, les dirá:
"En verdad os digo, cuanto hicisteis
con uno de estos mis hermanos más pequeñuelos, conmigo
[lo hicisteis".
Entonces dirá también a los de la izquierda:
"Apartaos de mí, vosotros los malditos, al fuego eterno,
preparado para el diablo y para sus ángeles.
Porque tuve hambre, y no me disteis de comer;
tuve sed, y no me disteis de beber; etc...
Entonces responderán también ellos, diciendo:
"Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, o peregrino,
[o desnudo, etc.".
Entonces les responderá diciendo:
"En verdad os digo, cuanto dejasteis de hacer
con uno de estos más pequeñuelos,
también conmigo lo dejasteis de hacer".

Nadie dirá que nos encontramos ante una narración objetiva del juicio final, como una "historia anticipada" con sus particulares reales. Aquí también tenemos un esquema ideal: el cuádruple elenco de las obras de misericordia, correspondiente al criterio artístico de la simetría; el doble diálogo, también simétrico, hace interesante y concreto el proceso, según las exigencias de la psicología popular; el juicio limitado a las obras de caridad muestra que el fin de Jesús era más enseñar la importancia del amor al prójimo, que satisfacer nuestra curiosidad sobre las modalidades de aquel terrible juicio. Tenemos, pues, expresada una *doctrina,* un *hecho,* no las *modalidades* del hecho.

Lo que caracteriza esta página evangélica se encuentra también en otras partes de la Biblia, especialmente donde se habla de realidades tan remotas de la experiencia humana, como son los sucesos futuros, el epílogo de la historia humana, y los orígenes del mundo y de la humanidad (véase Nº 19).

Por consiguiente en las dos narraciones no es lícito tomar a ojos cerrados toda expresión como afirmación que correspondiese a la realidad objetiva, sino que se impone una distinción entre lo que pertenece a la cosa afirmada y lo que pertenece al mundo literario de la afirmación. Esta línea divisoria aún no ha sido trazada de un modo claro y definitivo. Con todo, en la parte que a continuación vamos a tratar, veremos de aplicar tal distinción a los casos particulares de ambos relatos.

B. - LA ENSEÑANZA BIBLICA SOBRE EL ORIGEN DEL MUNDO

25. — Ya hemos observado que cuanto se demuestra redactado conforme a un criterio artístico o didáctico en los dos relatos de la creación, no pertenece a una descripción objetiva del hecho de la creación.

El examen de los documentos literarios del antiguo Oriente ha sido de gran ayuda para distinguir el elemento objetivo, del elemento literario, ideal, necesariamente ligado a la mentalidad del ambiente en el cual tuvieron su origen las narraciones bíblicas. Haciendo una comparación con la Biblia, estamos en la línea trazada por la Encíclica *"Divino afflante Spiritu"*: [8] "Atiendan también a esto nuestros cultivadores de los estudios bíblicos con toda diligencia y nada omitan de cuanto de nuevo aporten ya la arqueología, ya la historia antigua, ya el conocimiento de las antiguas literaturas, ya cuanto contribuya a penetrar mejor en la mente de los antiguos escritores, sus modos y maneras de discurrir, de narrar y escribir".

Examinaremos, pues sucesivamente: a) las ideas preexistentes en el antiguo Oriente; b) la doctrina y su expresión en la narración bíblica.

a) Ideas preexistentes al relato bíblico

26. — El autor inspirado, al proponerse escribir sobre el origen del mundo una historia acomodada a su pueblo, no tenía el terreno libre. Ya desde hacía muchos siglos circulaban por el Asia Anterior, impregnada de la civilización mesopotánica, las teorías súmeras y babilónicas. Estas nos son suficientemente conocidas merced a los numerosos documentos en caracteres cuneiformes, de los cuales el principal es el poema *Enuma elish* ("Cuando en lo alto"), y se pueden resumir en los siguientes puntos:

1) El mundo y los dioses tienen un origen común, del mismo elemento primordial.

2) El elemento primordial es acuático, constituido por dos seres divinos: uno masculino: *Abzu* (el agua subterránea) y el otro femenino: *Tiamat* (el mar). Los dioses fueron engendrados por ellos, comprendido el mismo dios creador.

(8) En la traducción de *Colección Completa de Encíclicas*. Guadalupe Bs. Aires, 2ª edic. 1958. Encícl. 178, 43, pág. 1644; A. A. S. 35 (1943), 315.

3) El dios creador *(Enlil,* después *Marduk)* lucha contra los dioses progenitores y los mata, y después con sus cuerpos forma el mundo. El cuerpo de *Abzu* forma el mundo subterráneo, *Tiamat* es dividida por la mitad; la mitad superior forma el mar celeste;

"El señor reposó para observar el cuerpo muerto,
dividir el monstruo y hacer cosas hermosas.
La dividió en dos partes como una ostra;
levantó la mitad y con ella cubrió el cielo;
tiró un cerrojo y puso guardianes,
y les mandó no dejar salir el agua" [9].

4) Los astros son divinizados, nominalmente el Sol *(Shamash)* y la luna *(Sin, Nannaru).* Tienen una complicada función astrológica.

5) Frecuentemente se recuerda la imposición del nombre con la creación:

"Lahmu y Lahamu fueron creados y recibieron un nombre" (t. I, 10)
Sangre legaré, hueso haré existir:
estableceré Lulla: su nombre será *amelú* (hombre),
quiero construir Lulla, el hombre" (t. VI, 5-7) [10].

En la filosofía, si así se puede llamar, de estos antiguos, el nombre tiene su consistencia, es algo real, intrínseco a la esencia de las cosas. Ser nombrado es casi sinónimo de existir. Además el nombre es un instrumento mágico: quien conoce el nombre tiene el poder de constreñir, de someter la cosa o persona nombrada.

6) La formación del hombre es cosa de especial importancia: está precedida de una consulta entre los dioses (véase Nº 5). Después el creador forma el hombre de la sangre de una divinidad asesinada. En otros textos con la sangre, o solo, se menciona la arcilla:

"Marduk un enrejado (cañizo) sobre la superficie de las aguas entrelazó:
polvo creó, con el enrejado lo mezcló,
para hacer habitar los dioses en la morada de la alegría de su corazón,
la humanidad él creó,
la diosa Aruru la simiente de la humanidad con él creó [11].

(9) G. FURLANI, *El poema de la creación*, Bolonia, 1934, p. 93 sgtes, t. IV, 135-140. Aquí la concepción mitológica se confunde con el modo de concebir la estructura del mundo: el cielo está formado de una cúpula que sostiene las aguas, de donde proviene la lluvia: tiene sus aberturas y sus cerraduras.

(10) G. FURLANI: *El poema de la creación*, Bolonia 1934, p. 45 y p. 100.

(11) P. DHORME, *Choix des textes religieux assyro-babiloniens*, París 1907, p. 83.

b) La doctrina bíblica y su expresión

27. — La concepción oriental que hemos resumido, poniendo de relieve los elementos más característicos, contiene crasos errores religiosos, de modo que no podía circular en el pueblo de Dios. El autor tuvo que sustituirla con la concepción verdadera desde el punto de vista religioso; pero aún así, al exponerla, tuvo que tener presente las ideas y la misma terminología corriente. Mientras que la precedente teoría, modo ingenuo, pero inofensivo de representarse el mundo y describirlo, quedará intacta, y a ella se acoplará la nueva verdad religiosa. En particular, a cada uno de los puntos indicados, el autor deberá contraponer lo siguiente:

1) Dios es único, fuera del elemento primordial y anterior a éste. Dios ha dado la existencia al mismo elemento primordial: "En el principio creó Elohim el cielo y la tierra. Y la tierra era confusa y desierta... el caos)" *(Génesis 1, 1)* (12).

2) El elemento primordial queda así degradado al simple oficio de material de construcción; pero era conveniente que el autor conservara el concepto de que el agua tenía gran parte en el elemento primordial, y así era oportuno que quedara hasta el nombre de *tehôm* (océano), etimológicamente idéntico al *Tiamat* babilonio, y así se ponía de relieve que la famosa *Tiamat* babilonia, el mar primordial, era una simple creatura irracional: "y las tinieblas sobre la faz del océano, y el soplo de Dios aleteaba sobre la faz de las aguas" *(Génesis 1, 2)*. Nada hay en la Biblia que recuerde la lucha entre el Creador y el elemento primordial. Se hubiera podido describir poéticamente el poder de Dios dominando la espantosa fuerza de los elementos comparándola con una lucha victoriosa, como en el *Salmo 88, 10 s.*, pero aquí, alejando todo equívoco, hay el mínimo de antropomorfismos: Dios obra con la palabra: "Y dijo Elohim: haya un sostén, y separó las aguas que están encima del sostén de las aguas que están debajo del sostén. Y fue así" *(Génesis 1, 6 s)*.

3) El autor inspirado sigue la teoría de la estructura del universo, corriente entre sus contemporáneos del antiguo Oriente. Esto no importa. Antes es preferible que ni siquiera cambie el vocabulario "científico", si se puede llamar así, de su ambiente. Así lo podrán comprender mejor sus contemporáneos, los cuales

(12) La creación de la nada aparece como un concepto familiar a toda la tradición hebrea *(2 Macabeos 7, 28)*, y es un don de la Revelación.

fácilmente entenderán lo que más importa, a saber: que las diferentes partes del mundo: el mar celeste, la cúpula del cielo, el océano, la tierra que emerge, no son trozos de una divinidad asesinada, sino simplemente obras del poder de Dios, sobre el elemento primordial, creado éste también por El mismo.

4) El autor inspirado nada nos tiene que enseñar sobre las verdaderas dimensiones de los astros y sobre su real posición en el espacio. Lo más importante es revelar su dependencia de Dios. Ellos no son divinidades, sino "luminarias", esto es: simples linternas. Para disipar equívocos, ni siquiera llama al sol y la luna con sus nombres corrientes, porque eran nombres de divinidades, sino que recurre al curioso circunloquio "la luminaria grande, la luminaria pequeña". Su función nada tiene de complicaciones astrológicas: "los colocó en la bóveda del cielo, para que alumbraran sobre la tierra y para que regularan el día y la noche y separasen la luz de las tinieblas" *(Génesis 1, 17)*.

5) Aun la imposición de nombre a las diversas creaturas no podía faltar; en efecto, si ello, en nuestra filosofía racional, no reviste un significado especial, en el lenguaje "filosófico" de aquella época importaba un acto de dominio. En la primera narración es Dios mismo quien impone el nombre al día, a la noche, al cielo, al mar, a la tierra. Es decir, Dios es autor y señor de la íntima constitución de las cosas. En la segunda narración, se impone al hombre un nombre *(adam)* que le es como connatural: sacado de la tierra *(adamá)*. A su vez el hombre impone el nombre a los animales y a la mujer, lo que significa que es inteligente y sabe penetrar la naturaleza de los seres y además, tiene sobre ellos dominio, que, notémoslo bien, no lo ejercita mediante la magia.

El nombre, en efecto, no es un secreto descubierto, nada de eterno y de fatal, ninguna conexión cósmica le da valor, sino que tiene un simple valor indicativo: está destinado para distinguir exactamente una creatura de otra. Dios conduce a los animales ante el hombre "para ver cómo los llamaría y así fuera su nombre, el que el hombre les impusiese" *(Génesis 2, 19)*.

6) La consulta de los dioses antes de la creación del hombre, poniendo en evidencia la importancia del acto y la dignidad del hombre, podía ser oportunamente conservada, modificándola en sentido monoteísta. Y así el escritor sagrado nos presenta a Dios, que tomando consejo consigo mismo, se decide a crear al hombre. "Y dijo Elohim: hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza..." *(Génesis 1, 26)*.

En una palabra, tenemos aquí una doctrina religiosa exacta y luminosa, expresada de un modo pintoresco, no por medio de la idea del mundo que tenemos nosotros, sino mediante la que tenían los antiguos orientales; por tanto aquí es un *medio,* no el *objeto* de la enseñanza. Que esta idea del mundo fuese "falsa", no se puede afirmar sin una distinción. Si se hallara en un tratado que pretendiera afirmar de modo *reflejo* que tal es la objetiva configuración y la íntima estructura del universo, excluyendo otra cualquiera, tendríamos el error; pero si se trata de un modo *espontáneo* de percibir la realidad sensible, correspondiente a las apariencias, no habría error. Ante los diversos fenómenos naturales, la mente de los antiguos espontáneamente tendía a clasificarlos en un cuadro unitario y coherente. Entonces, como ahora, la función intelectual era eminentemente clasificadora y ordenadora, y esta esquematización de los datos de la experiencia servía y sirve para el intercambio de ideas entre los hombres. Hoy estamos en posesión de gran cantidad de minuciosos datos experimentales, sobre cuya base la razón reconstruye una complicada teoría del universo, que —no sin un período de iniciación— ayuda a ese intercambio de ideas y a los fines prácticos de la técnica. La idea del mundo de los primitivos hoy queda relegada a los poetas y a los artistas, y nadie los tacha de erróneos, porque ellos no quieren echárselas de físicos. Ellos lo saben muy bien. Pero ¿se requiere esta conciencia *refleja* de hablar "según un modo de decir", para que el habla no yerre?

El primitivo, que espontáneamente se imaginaba el mundo como correspondiendo a su pequeña experiencia y se expresaba con sus contemporáneos según esta común idea del mundo, ciertamente no pretendía enmendar la plana a los sabios modernos; ni siquiera sospechaba otras experiencias más amplias que las suyas y por consiguiente no podía tener conciencia para hablar con las restricciones "digámoslo así" o "según las apariencias". Por tanto no se puede hablar de ideas falsas, sino más bien, de teorías espontáneas, ingenuas, correspondientes a una visión parcial de la realidad. Pues bien: el autor sagrado expresa sus sublimes enseñanzas usando el lenguaje de las teorías espontáneas de su tiempo, y sería injusto, y más bien ridículo, pretender que hablara de otra manera. Como fue un error pensar que la inspiración divina, por el mismo hecho de servirse de estas ideas, las hubiera transformado, por arte mágica, en fórmulas científicas adecuadas a la realidad.

Por esto la historia bíblica de la creación del mundo no tiene nada que hacer con la ciencia geológica o astronómica. Ella no está contra la ciencia sino contra el ateísmo, el panteísmo, el dualismo, el politeísmo, contra la exclusión de la Providencia divina de la historia del universo. Si el materialismo pretende apoyarse en la ciencia y como monopolizarla para sí, sería una usurpación indebida. Mientras la ciencia sea puramente ciencia, estudio de los hechos experimentales y esfuerzo sintético para descubrir la coherencia, no habrá ni materialismo ni panteísmo: de otro modo saldría de su propio campo de investigación.

En consecuencia todos los que se armaban de la ciencia para combatir la maravillosa y artística síntesis religiosa que abre la Biblia, no han hecho más que golpear el viento. Y todos los que han pretendido encontrar una fundamental concordia entre los períodos geológicos y los seis días de la creación, entendidos como períodos larguísimos de tiempo, no han valuado las características literarias de la narración bíblica.

C. - LA ENSEÑANZA BIBLICA SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE

a) La doctrina de Génesis 1-2

28. — Una atenta lectura de las dos narraciones de la creación del hombre *(Génesis 1, 26-31* y *2, 7-26)* revela que ambas contienen la misma y altísima doctrina sobre el hombre, que se puede resumir en siete puntos. Repasemos el primer relato en una versión más suelta: (Según Nácar-Colunga).

> "Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella.
>
> Y creó Dios al hombre a imagen suya,
> a imagen de Dios lo creó,
> y los creó macho y hembra;
> y los bendijo Dios, diciéndoles:
> "Procread y multiplicaos, y henchid la tierra:
> sometedla y dominad sobre los peces del mar sobre las
> aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto
> vive y se mueve sobre la tierra".
>
> Dijo también Dios: "Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la faz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento. También a todos los animales de la tierra y a todas las aves del cielo y a todos los vi-

vientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce". Y así fue.

Y Dios vió ser muy bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto".

En estas palabras sencillas y solemnes se exponen los siguientes puntos de doctrina:

1) El hombre ha sido creado el último: esto significa que el hombre es el coronamiento de la creación y el fin de las criaturas inferiores.

2) En el hombre hay algo de divino. Los babilonios recurrían al concepto material de la sangre de una divinidad matada, como componente del ser humano. El autor inspirado rectifica, hablando sólo de una misteriosa semejanza con Dios.

3) Las plantas le han sido dadas al hombre para alimento; por tanto le están subordinadas.

4) El hombre tiene también dominio sobre los animales: esto se funda en la diferencia de naturaleza, que en el contexto está insinuada en la semejanza con Dios; "Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra" *(Génesis 1, 26).*

5) La distinción de los sexos ha sido creada por Dios mismo (v. 27).

6) La procreación es el cumplimiento de un designio providencial de Dios: "Y los bendijo Dios diciendo: "procread y multiplicaos y henchid la tierra... (v. 28).

7) Nada malo contiene la obra de Dios (v. 31).

29. — Ahora leamos íntegro el segundo relato de la creación *(Génesis 2, 4b-25)* al cual sólo hemos aludido anteriormente: (Según N-C).

Al tiempo de hacer Yahvé Dios la tierra y el cielo,
no había aún arbusto alguno en el campo,
5 ni germinaba la tierra hierbas,
por no haber todavía llovido Yahvé Dios sobre la tierra,
ni haber todavía hombre que la labrase,
6 ni rueda (o noria) que subiese el agua con que regarla.
7 (Entonces) formó Yahvé Dios al hombre *(adam)* (del) polvo de la [tierra *(adamá),*
y le inspiró en el rostro (narices) aliento de vida,
y fue así el hombre ser animado (*nefesh* = alma-viva).
8 Plantó luego Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente,
y allí puso al hombre a quien formara (había formado).

9 Hizo Yahvé Dios brotar en él de la tierra
toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar,
y en medio del jardín el árbol de la vida
y el árbol de la ciencia del bien y del mal [13].
15 Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre, y lo puso en el jardín de Edén
para que lo cultivase y guardase,
16 y le dió este mandato:
"De todos los árboles del paraíso puedes comer,
17 pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas,
porque en el día que de él comieres, ciertamente morirás".
18 Y se dijo Yahvé Dios: "No es bueno que el hombre esté solo,
voy a hacerle una ayuda semejante a él".
19 Y Yahvé Dios formó de la tierra todos los animales del campo
[y todo volátil del cielo
y los trajo ante *Adán* para que viese cómo los llamaría,
y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera.
20 Y dio *Adán* nombre a todos los ganados,
y a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo;
pero entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él.
21 Hizo pues Yahvé Dios caer sobre Adán un profundo sopor;
y dormido, tomó una de sus costillas cerrando en su lugar la carne;
22 y de la costilla que de Adán tomara
formó Yahvé Dios a la mujer,
y se la presentó a Adán.
23 Adán exclamó: "Esto sí que es ya hueso de mi hueso
y carne de mi carne.
Esto se llamará varona *('ishá)*, porque del varón *('ish)* ha sido
24 Dejará el hombre a su padre y a su madre; [tomada
y se adherirá a su mujer;
y vendrán a ser los dos una sola carne".
25 Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer,
sin avergonzarse de ello".

En este segundo relato, con un lenguaje más concreto, se exponen los mismos puntos de doctrina que en el precedente; vamos a verlo siguiendo el mismo orden para facilitar su confrontación:

1) El hombre es creado en primer lugar. Lo que es primero en la intención (como dicen los filósofos) es presentado como el primero en la ejecución. Desde el punto de vista de lo creado,

(13) Aquí se hace mención de un gran "río", puesto por Dios para regar el Edén, y se mencionan cuatro grandes ríos (Phison, Gehon, Tigris, Eufrates). Más parecen relacionados con la creación del mundo que con la descripción del paraíso. En efecto, en el v. 5 s., el autor ha hecho notar la falta de vegetación por falta de lluvia y de riego; se debe esperar, por tanto, que se hable de la creación de un río junto con la de los árboles. También la Cosmogonía babilonia recuerda el Tigris y el Eufrates en un contexto de la creación del mundo (P. Dhorme, *Choix des textes religieux assyro-babiloniens*, París 1907, p. 83). La relación entre el "río" que riega la región del Edén y los otros cuatro, que evidentemente están fuera, es muy oscura para identificar geográficamente la región donde el autor coloca a nuestros primeros padres.

el hombre es el último, en cuanto todo está ordenado a él, y por esto en el primer relato se ha puesto en el último término la creación del hombre; pero desde el punto de vista del hombre, dada su primacía, las otras creaturas vienen después para satisfacer sus necesidades. La idea evidentemente es la misma. Sin embargo aquí hay una particularidad: el hombre es el colaborador de Dios en dar al mundo su ulterior desarrollo; en efecto, se espera su aparición, para que el cultivo y el riego den a la tierra su faz definitiva.

2) El hombre evidentemente consta de un elemento material. Las narraciones que señalaban que el hombre había sido formado de la tierra, expresaban un dato de la experiencia que constata la íntima unión que todo viviente tiene con la tierra.

Aun los pueblos primitivos en su desarrollo de civilización, sin ninguna dependencia de las narraciones babilonias, tienen la misma idea [14]. La cual pareció oportuno conservarla para hacer ver lo que tiene de común el hombre con los animales. Pero hay un elemento que lo diferencia de ellos, no una sangre divina amasada con la arcilla, como en los textos babilonios [15], sino algo que, aún así, proviene de Dios. Y el autor inspirado habla de un hálito que proviene de Dios y hace vivo al hombre. También los animales tienen un espíritu vital análogo *(Salmo 103, 29 s)*, pero precisamente aquí el autor no hace referencia a él.

3) El hombre necesita de alimentos; entonces Dios produce para él las plantas y se las da para comida (v. 16).

4) Para el hombre también Dios forma los animales. Haciéndolos desfilar delante del hombre en este pasaje de la narración, el autor traduce de modo plástico dos conceptos: ante todo el hombre da el nombre a los animales, y por tanto es el soberano y penetra su esencia con su entendimiento (v. 19) y con esto remacha la superioridad del hombre; en segundo lugar el hombre constata que no le bastan, que no son para él "alguien", y por tercera vez se hace resaltar la diferencia entre el hombre y los animales, y se introduce la formación de la mujer.

5) Para el hombre Dios forma la mujer, pero no con otra tierra: ella es otro ser humano, pero no una extraña. Por tanto

(14) G. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia, 4ª ed., 1949, p. 213. O en su versión española P. Guillermo Schmidt, *Manual de Historia Comparada de las Religiones*, Espasa-Calpe, Madrid 1932, págs. 290-91.

(15) "Que se mate un dios, con su sangre y con su carne la diosa Ninhursag mezcle arcilla..." A. Deimel, o. c., p. 60. J. B. Pritchard, o. c., p. 100.

es sacada del hombre. Se la representa como semejante al hombre, y la subordinación por razón del origen no es una sujeción. Esta será consecuencia del pecado *(Génesis 3, 16).*

6) El matrimonio, intentado por Dios, es monógamo: "ambos vendrán a ser una sola carne"; e indisoluble, porque crea una unión más firme que la indestructible entre hijos y padres (2, 24).

7) Dios no ha creado el *desorden* del instinto sexual: esto lo expresa el autor de un modo concreto observando que los progenitores no sentían vergüenza de su desnudez (2, 25). ¿No es esto un eco de la conclusión del primer relato: "Y vio Elohim todo cuanto había hecho, y he aquí que era muy bueno?"

b) La hipótesis evolucionista

30. — En la primera narración de la creación el autor no va más allá de la *doctrina* sobre el hombre, ni más allá del hecho de la *creación* de la primera pareja, todo dicho de un modo abstracto:

> "Y Elohim creó al hombre a su imagen,
> a imagen de Elohim lo creó:
> varón y mujer lo creó" *(Gén. 1, 27).*

En el segundo relato, además de la doctrina y del hecho, parece que también habla del *modo:*

> "Entonces Yahvé Elohim plasmó *adám* (el hombre)
> (con) polvo de la *adamá* (tierra)
> y sopló en sus narices el aliento de vida
> y el hombre llegó a ser una persona viva" *(2, 7).*

Si el autor quiere hablar del *modo* de la aparición del hombre sobre la tierra, sus afirmaciones caen en un campo que la ciencia hace objeto de sus investigaciones. Una de las conclusiones de tales investigaciones es la hipótesis evolucionista: a través de una larguísima serie de generaciones el hombre se derivaría de los animales estructuralmente más vecinos a la forma humana. Los simios actuales constituirían una rama colateral que se encontraría con el hombre en un imprecisado antepasado común.

Dejemos a otros el trabajo de informar a nuestros lectores sobre la historia del evolucionismo [16], sobre sus varias teorías,

(16) D. Rosa, *Evoluzione*, Enciclopedia Italiana, t. XIV, págs. 664-672. - G. Montalenti, Enc. It. Appendice II (1938-1948) A-H, págs. 893-896. - Idem, *Genetica*, ibid., págs. 1022-1025. - S. Sergi, *Paleoantropologia*, ibid. Ap. II, I-X, p. 486 s. - G. Vanderbroek, *L'origine*

sobre las pruebas o indicios de una evolución ya realizada. Sólo recordaremos que el complejo de datos de la paleontología (estudio de los vivientes ya desaparecidos en cuyos restos fósiles se encuentran sorprendentes afinidades: los descubrimientos más notables son de los últimos treinta años; Nros. 50-52), de la morfología comparada (semejanza de estructura entre los vivientes) y de la embriología (ciertos embriones muestran semejanza de estructura con animales de especie diversa) encuentra, según numerosos especialistas, una explicación satisfactoria en la hipótesis evolucionista, admitiendo con todo que, absolutamente hablando, los mismos hechos podrían tener otra explicación por ahora desconocida.

En cuanto al *mecanismo* de la evolución, o sea el cómo y por qué se habría efectuado la evolución, observemos tan sólo que hoy las teorías de *Lamarck* (adaptación al ambiente) y de *Darwin* (selección natural) no bastan ya; al contrario, las experiencias de la genética ofrecen nuevos recursos que justifican en parte la hipótesis mutacionista *(De Vries)*. Por tanto deducen que los cambios que han producido la formación de nuevos tipos o especies, han intervenido no en los individuos adultos, sino en los mismos gérmenes. La célula germinal de la cual debe nacer un animal, puede sufrir una tal transformación en su estructura (en los "genes" o en los "cromosomas") que darían origen a un ser con características diversas de sus padres y trasmisibles por generación. Con todo se debe reconocer que las experiencias hechas justifican sólo oscilaciones en el ámbito de una especie o la generación de monstruos no vitales.

Admitido el evolucionismo como hipótesis para interpretar el mundo de los vivientes, llegamos a incluir en este proceso también al hombre. Las etapas de este plurimilenario camino evolutivo serían las siguientes: peces, anfibios, reptiles, mamí-

dell'uomo e le recenti scoperte delle scienze naturale, en *Dio, l'uomo, l'universo*, publicado bajo la dirección de J. E. Bivort de la Saudée, versione italiana, Torino 1952, págs. 139-205.

Como discusión del problema desde el punto de vista católico, o mejor de los diversos puntos de vista católicos, pueden servir:

P. Leonardi, *L'Evoluzione biologica e l'origine dell'uomo*, Brescia 1945, 2ª ed. 1949. - V. Marcozzi, *Evoluzione o creazione?*, Milano 3ª ed. 1949. - E. Ruffini (Card.), *La teoria della Evoluzione secondo la Scienza e la Fede*, Cittá del Vaticano 1949. - C. Colombo, *trasformismo antropologico e teologia*, La Scuola Cattolica 77 (1949), 17-43. - A. Bea, *Il problema antropologico in Gen. 1-2*, Roma 1950. - G. Bossio, *Evoluzione*, Enciclopedia Cattolica, vol. V, Cittá del Vaticano 1950, col. 897-906. - E. C. Messenger, *L' origine dell'uomo secondo la Genesi*, en Bivort de la Saudée, o. c., págs. 209-237. - Puede consultarse también la excelente obra de Valer. Andérez, S.J., *Hacia el origen del hombre*, Univers. Pontificia Comillas (Santander), 1956; Kuhn O., *Die Descendenztheorie*, München 1951; Brule M., *Les hommes fosiles*, 1946; Obermaier, *El hombre fósil*, 1944; Hoffstetter, *El problema del origen del hombre*, Quito 1948.

feros, primates superiores. Hoy ningún sabio concienzudo afirma que el hombre deriva del mono antropomorfo. El mono, como se ha dicho, no se encontraría en la línea evolutiva que ha precedido al hombre; se encontraría al término de una línea colateral. Habría, pues, un antepasado común, todavía ni hombre ni mono, del cual habrían derivado ambos. Toda la evolución se presenta así: es un árbol cuyas ramas extremas, entre sí independientes, conocemos (especies fósiles y aún existentes), pero cuyos troncos primeros desconocemos. Los hechos paleontológicos, no son tales que puedan constituir una verdadera demostración, pero resultan en armonía con la hipótesis de una parentela del hombre con los otros primates, porque, mientras de una parte nos muestran monos fósiles más vecinos de la estructura humana que los actuales (Australopiteco, Plesiántropo, Parántropo), de otra parte nos presentan hombres fósiles con características más semejantes a las de los monos (Pitecántropo, Sinántropo) aunque no se puede demostrar con certeza que estas razas humanas de características simiescas, sean más antiguas que el actual tipo humano (Homo sapiens o Faneråntropo) (véase N° 56).

Hay en estas hipótesis y teorías demasiados puntos oscuros como para que el profano pueda tener derecho a aceptar el evolucionismo como está presentado en ciertos manuales de divulgación. Hay demasiados misterios en el origen de la vida y del hombre, que las varias teorías evolucionistas no llegan a explicar o simplemente ni siquiera quieren esclarecer. Pero sea lo que fuere del valor científico de la hipótesis evolucionista, nos preguntamos: los teólogos y los exégetas ¿tienen derecho a prohibir a los sabios que sigan por este camino?. Sí, si de la Revelación resultara con certeza el *modo* con que Dios formó el cuerpo del hombre; no, si tal certeza no se deduce de la Revelación. El párrafo que sigue tiene por fin precisamente el demostrar que de la Sagrada Escritura no se puede deducir tal certeza [17].

(17) La cuestión ha sido muy discutida desde el punto de vista filosófico. Se pregunta si el origen del hombre por evolución no contradice alguna verdad evidente. La filosofía cristiana no puede admitir que el hombre en su complexión, aun espiritual, pueda derivar de animales. En efecto, las fuerzas puramente materiales no pueden dar origen al espíritu. Si se limita el problema al origen del solo cuerpo humano, no se ve por qué no hayan podido tener parte los organismos de los animales inferiores. No se puede rechazar desde el punto de vista filosófico la hipótesis de que el cuerpo sea el resultado de una evolución finalística y teísta, tendiente por una fuerza puesta por Dios en los vivientes inferiores, a producir seres siempre más semejantes al hombre, y finalmente, a su tiempo, el mismo cuerpo humano. El abismo que separa los animales del hombre se llenaría así por el poder de Dios, al cual directamente se remonta la creación del alma espiritual.

c) El evolucionismo y el relato bíblico

31. — Se propone la cuestión de si la hipótesis evolucionista deba ser rechazada desde el punto de vista de la Biblia: de si, lo que teóricamente habría sido posible, de hecho no resulta falso por los datos de la Revelación. La respuesta depende de cómo tracemos en el texto sagrado la línea divisoria entre el modo de la afirmación y la realidad afirmada. ¿Cuál es la intención del autor inspirado? ¿Pretende afirmar que el cuerpo del primer hombre fue *sacado directamente* de la tierra (nosotros diríamos "de la materia inorgánica"), o sólo quiere decir que el hombre fue *creado como resultado* de dos elementos: uno material, formado de la materia preexistente, y el otro, no preexistente, proveniente de Dios (nosotros diríamos el alma espiritual)?

La primera interpretación incluye el *modo* de la creación como *objeto* de la afirmación; la segunda prescinde de él y se limita al hecho de la creación y al *resultado del acto creador*. La primera interpretación excluye el evolucionismo, la segunda no excluye un evolucionismo que admita la intervención divina.

La primera tentación es resolver en el primer sentido. Los que tal hacen dan pruebas de sentido práctico. Si los datos de la ciencia —así razonan— son todavía inciertos, si se trata siempre de una hipótesis, ¿por qué debemos dejar de lado el sentido obvio de la Escritura por amor a una hipótesis aún no demostrada?

Pero hasta una hipótesis debe ser tenida en consideración, sobre todo cuando, como en el caso de la evolución, tiene sus complicaciones y por consiguiente constituye para el exégeta un serio llamado a examinar la consistencia de sus propias posiciones, para intentar alcanzar la exacta intención del autor inspirado, no quedándose en el sentido que puede parecer "obvio" a nosotros, lectores tardíos.

El atento examen del contexto del relato de la formación del hombre sugiere las siguientes reflexiones:

1) En este relato el orden con el cual se suceden las diversas obras es, como lo hemos visto, psicológico y didáctico. Tal necesidad didáctica exigía también la división de la obra de la creación del hombre en dos momentos sucesivos: el cuerpo primero y después el alma. Nadie querrá sostener que Dios primero hizo una estatua o una especie de cadáver para después darle vida. Ni siquiera los defensores del sentido obvio llevan

a tanto el sentido del evidente antropomorfismo. Pero tampoco nadie negará la eficacia de semejante división en dos tiempos para insinuar a mentes infantiles la distinción entre alma y cuerpo. Ahora bien: este ser, imaginado didácticamente en un primer momento sin vida ¿qué será sino pura materia, "polvo de la tierra?" ¿Qué otra cosa podía decir el autor inspirado? Y con todo nos quedamos en el plano literario del modo de expresar la acción divina, sin pasar al plano objetivo del modo mismo de la acción de Dios.

2) El segundo relato de la creación, con el de la caída (c. 3), abunda en antropomorfismos. Dios sopla en las narices del hombre, planta un campo de frutas, quiere ver cómo el hombre llamará a los animales, hace para el hombre túnicas de piel. Es evidente que el autor en el complejo de la narración quiere usar o conservar un lenguaje particularmente primitivo; adaptado a un pueblo infantil.. ¿No podría, acaso, interpretarse *totalmente* como un antropomorfismo este presentar la acción divina con los mismos términos de la acción de un alfarero? O por lo menos ¿quién, dentro del contexto, osaría condenar sin más como errónea tal interpretación?

3) La mención de la tierra como componente del cuerpo del hombre era ya corriente; provenía de la observación, en sustancia verdadera, de que los elementos químicos que forman el cuerpo humano son los mismos que los del mundo ambiental, del cual el organismo continuamente los toma y al cual los devuelve. ¿Por qué el autor inspirado no podía hacer suya esta mención de la tierra, sin recurrir a una particular revelación sobre el modo preciso con el cual Dios creó al hombre?

4) El autor inspirado habla de una acción inmediata de Dios que trasforma la materia inorgánica en el cuerpo del primer hombre. Con esto no quiere decir que sin más excluya la intervención de las causas segundas, como serían los organismos animales, los cuales, evolucionando, habrían contribuido a formar el cuerpo humano. En efecto, frecuentemente el lenguaje bíblico atribuye directamente a Dios lo que es obra de las causas segundas. Precisamente la formación del cuerpo humano en el seno materno, frecuentemente en el sagrado texto se atribuye a Dios:

> "Porque tú formaste mis entrañas,
> tú me tejiste en el seno de mi madre" *(Salmo 138, 13).*

En un contexto semejante vuelve a la mención de la tierra:

> "Acuérdate de que me modelaste como al barro
> ¿y vas a tornarme al polvo?" *(Job 10, 9).*

Añadamos este otro pasaje:

> "El espíritu de Dios me creó;
> el soplo del Todopoderoso me da vida" *(Job 33, 4).*

Preguntemos ahora ¿qué dice, al fin, el autor inspirado sobre el *modo* de la creación del *primer* hombre, más de cuanto *Job* dice acerca de la creación de *cada* hombre? ¿Por qué las mismas palabras que aquí indican una acción mediata de Dios, allá necesariamente deberán indicar una acción inmediata? Si el contexto es poético, tenemos un antropomorfismo; por tanto aquí como allá siempre hay que sobreentender un "modo de decir".

En conclusión: ni el tenor del texto, ni la presumible intención del autor dirimen la cuestión de si la acción divina al formar al primer hombre haya de considerarse inmediata o mediata, sola o con causas segundas. Se afirma el *hecho* de que el hombre ha sido creado por Dios y el *hecho* de que el cuerpo es un resultado de la materia. En cuanto al *modo,* si no es el del alfarero, nada se dice. Ahora bien; el modo del alfarero es un antropomorfismo; luego nada se afirma del modo como objetivo. Por tanto el tenor del texto *prescinde* de la intervención de las causas segundas. En cuanto a la intención del autor, no es necesario que él haya tenido conciencia *refleja* de prescindir de esta cuestión; basta que la haya ignorado.

Por esto uno se expone a dejar en mala parte al autor sagrado, si quiere tratar su relato como testigo o acusador en el problema del evolucionismo [18].

(18) Nos parece que esto es lo que puede decir un exegeta. La autoridad eclesiástica podría condenar la hipótesis evolucionista como peligrosa, en el estado actual de los estudios teológicos, por los malentendidos de carácter materialista a que podría dar lugar. En realidad hoy la autoridad no interviene. Acaso el peligro de malentendidos ya ha sido obviado. Con todo si la autoridad prohibiese a sus representantes —los teólogos y más aún los predicadores y maestros de religión— sostener positivamente el evolucionismo en la enseñanza de la religión, estaría en su pleno derecho. Una cosa es dejar a los sabios que prosigan sus investigaciones y otra insinuar incautamente desde el púlpito que el hombre proviene del mono.

Tememos cometer una indiscreción citando un fragmento del discurso de Su Santidad *Pío XII,* pronunciado el 30 de noviembre de 1941 a la Pontificia Academia de Ciencias. No queremos forzar las palabras del Papa ni su intención. Con todo a muchos ha parecido descubrir en este pasaje del discurso la alusión a una cuestión distinta de la dignidad espiritual del hombre y cuya respuesta habría que dejar a la ciencia iluminada por la Revelación. Tal cuestión parece referirse a la participación del mundo animal en la formación del cuerpo humano. He aquí sus palabras:

"Sólo del hombre puede derivarse otro hombre que lo llame padre y progenitor; y la ayuda dada por Dios al primer hombre, (o sea *Eva*), viene también de él y es carne

d) El origen de la mujer

32. — Existe en el segundo relato de la creación también la descripción del origen de la mujer *de la costilla* del primer hombre. Para la interpretación de este paso se deben tener presentes algunas observaciones análogas a las hechas a propósito de la creación del hombre:

1) Si —como hemos comprobado— el orden del segundo relato corresponde a un esquema didáctico, convencional, también la formación de la mujer *en un segundo tiempo, después de las plantas y de los animales,* puede ser un modo de expresarse, no una realidad. Los animales han sido creados antes para hacer notar su insuficiencia respecto de las exigencias del hombre, y para hacer resaltar la semejanza entre la mujer y el varón. Sería un modo de dramatizar un concepto, no un dato cronológico.

2) El procedimiento descrito por el autor sagrado para la formación de la mujer, sacada de la costilla de *Adán,* está evidentemente expresado con antropomorfismos, pero es perfectamente adaptado para dar forma concreta a la *doctrina* que enseña el autor: la mujer es de la misma naturaleza que el hombre y está destinada para unirse a él en matrimonio.

de su carne; fue hecha compañera, que tiene el nombre del hombre, porque ha sido sacada de él *(Génesis 2, 23).* En la cima de la escala de los vivientes fue colocado el hombre, dotado de una alma espiritual, como príncipe y soberano del reino animal. Los múltiples hallazgos tanto de la paleontología como de la biología y de la morfología sobre otros problemas que se refieren a los orígenes del hombre, hasta ahora no han reportado conclusiones definitivas y ciertas. No queda por tanto sino dejar al porvenir la respuesta a la pregunta de si un día la ciencia, iluminada y guiada por la Revelación, podrá dar seguros y definitivos resultados sobre un argumento tan importante" *(Acta Apostolicae Sedis* 33 [1941], p. 506).

En la Encíclica *"Humani generis"* la posición del Magisterio Eclesiástico resulta aún más evidente: "...el Magisterio de la Iglesia no prohibe que, en conformidad con el estado actual de las ciencias y de la teología, sea objeto de búsqueda y discusión por parte de los competentes en ambos campos, la doctrina del evolucionismo, en cuanto investiga los orígenes del cuerpo humano, que podría provenir de materia orgánica preexistente (la fe católica nos obliga a creer que las almas han sido creadas inmediatamente por Dios). Pero esto debe hacerse de tal suerte que las razones de ambas opiniones, es decir, de la favorable y de la contraria al evolucionismo, sean ponderadas y juzgadas con la necesaria seriedad, moderación y mesura y que además todos estén prontos a someterse al juicio de la Iglesia, a la cual Cristo ha confiado el oficio de interpretar auténticamente la Sagrada Escritura y de defender los dogmas de la fe. Algunos sin embargo traspasan esta libertad de discusión, obrando como si ya estuviera demostrado, con absoluta certeza, el origen del cuerpo humano de materia orgánica preexistente, valiéndose de datos hasta ahora recogidos, que son meros indicios, y de razonamientos basados en los mismos indicios; y esto como si en las fuentes de la divina Revelación no hubiera nada que exija en esta materia la mayor moderación y cautela" *(Acta Apostolicae Sedis* 42 [1950], 576; *Colección Completa de Encíclicas,* Guadalupe Bs. Aires, 2ª edic. 1958.

El origen del cuerpo humano es, pues, una cuestión mixta, que interesa tanto a la teología como a la ciencia; es lícita y necesaria la ulterior investigación, dejando a la Iglesia la última palabra acerca del aspecto teológico y religioso.

3) Ningún documento conocido del antiguo Oriente presenta alguna semejanza a este pormenor; por tanto no se puede hasta ahora hacer luz sobre el por qué de este particular lenguaje bíblico. Alguien, con todo, ha hecho notar que la palabra súmera TI y el ideograma correspondiente significan tanto *"costilla"* (babilonio: *Sîlu),* como *"vida" (balâtu),* y que la palabra hebrea "costilla" *(Sela)* puede tener un significado más vago y genérico, e indicar alguna cosa diversa de *"costilla"*.

Esto supuesto, busquemos trazar la línea divisoria entre lo que es objeto de afirmación y lo que es medio de expresión. La línea debe trazarse de modo análogo a como lo hicimos en el examen del relato de la creación del hombre, porque son análogos los relieves sugeridos por el contexto. Distinguiremos por tanto también aquí una *doctrina,* un *hecho* y la *modalidad* del hecho. Si trazamos la línea de demarcación entre la doctrina y el hecho, reconociendo como objetiva sólo la primera, concluiríamos que el autor pretendía enseñar la doctrina de la igualdad de naturaleza entre el varón y la mujer, de su mutuo complemento, etc. *mediante un hecho ficticio.* Ningún hecho concreto se afirmaría como fundamento de la doctrina: el hecho de la "costilla" pertenecería al ámbito de medio de expresión, sería una alegoría o cosa semejante [19].

Pero procediendo de este modo romperíamos la analogía con la creación del hombre. Allá trazamos la línea entre el hecho y el modo, sometiendo a discusión sólo este último: también aquí debemos incluir *un hecho* en el ámbito de la realidad afirmada. Allá se trataba de un hecho particular: el primer hombre formado por Dios (inmediata o mediatamente) con materia preexistente; aquí también tenemos un hecho particular: una *relación de origen* (como quiera que se explique) del cuerpo de la primera mujer, sacado del primer hombre, para el cual la unión matrimonial es presentada como una reunión, un retorno a la unidad originaria de los dos cuerpos, una relación de origen para el cual la unidad de naturaleza de los dos sexos tiene un fundamento en la misma constitución física de la primera mujer.

Mientras no se pruebe lo contrario no creemos que debamos pensar que el autor sagrado, que hasta este punto narraba he-

(19) Sobre esta línea se pusieron el CARD. CAYETANO, *Commentarii Illustres*, París, 1539, p. XXXIV s. y M. - J. LAGRANGE, *L'innocence et le péché*, Rev. Bibl. VI (1897), 365. Recientemente F. CEUPPENS, *Questiones selectae ex historia primaeva*, Torino, 2ª ed. 1948, p. 174, considera la costilla como *símbolo* y concluye quitando historicidad a la derivación de Eva respecto de Adán. También es simbólica la interpretación de A. CLAMER, *Genèse*, en *La Sainte Bible* de PIROT-CLAMER 1 pl., París 1953, p. 124.

chos, repentinamente cambió de sistema y haga pura alegoría. Puede ser que nuevos estudios y nuevos hallazgos aporten luz sobre la cuestión, pero entre tanto, y a pesar de todo, queda en pie y plenamente justificada la exigencia de reconocer como "historia" (en el sentido más arriba declarado) la "formación de la primera mujer (sacada) del primer hombre" según enseña la Comisión Bíblica en la citada respuesta de 1909, recordada por *Pío XII* en el discurso a la Academia de las Ciencias de fecha 30 de noviembre de 1941 [20] y expresamente no modificada por la carta de la Comisión Bíblica al *Card. Suhard* [21]:

En una palabra, si renunciamos a este hecho de la formación de la primera mujer derivada del primer hombre, que se esfumaría en una alegoría, corremos el peligro de eliminar un dato revelado (véase *Mateo 19, 4-9; 1 Cor. 11, 8),* y basta este peligro para explicar las reservas de la autoridad eclesiástica.

Al contrario, puede pertenecer a una forma popular o didáctica en el decir *la modalidad* narrada del hecho, esto es, el pormenor de la *costilla.* ¿En qué se concreta esta relación de origen del cuerpo de la mujer (derivado) del primer hombre? Repitámoslo: no sabemos precisarlo. En efecto, mientras de una parte el contexto antropomorfista, es decir figurado, del relato no nos autoriza a insistir en la objetividad del pormenor de la *costilla,* de la otra, como se ha dicho, no disponemos por el momento de material (sacado de la Biblia o de las literaturas orientales) que consienta aclarar como en otros casos paralelos. Con todo, queda fuera de discusión que hay algo por el cual el cuerpo de la primera mujer está emparentado con el del primer varón y es como una parte integrante suya. Aun en nuestro vocabulario abstracto y muerto, la palabra "emparentado" hace pensar en *párere,* una especie de generación, y el término "parte integrante" no se podía concretar mejor que con la alusión a una parte anatómica sacada que exige ser reintegrada. Al cuerpo del varón le falta algo y reclama el ser integrado: este *algo* está en la mujer. ¿Por qué? La narración bíblica no se limita a constatar que es así *(doctrina),* sino indica a su modo también el por qué *(hecho),* una realidad conexa con el origen mismo de la primera pareja humana, esto es, la formación de la primera mujer (hecha) del primer varón.

(20) Véase nota 18. La Encíclica *"Humani generis"* no menciona expresamente el origen del cuerpo de la primera mujer. Deja suponer que la solución de este problema depende del origen del primer hombre.

(21) *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1948), 45-48. Volveremos sobre este documento en el cap. V.

Aunque las modalidades de este hecho no nos son conocidas, no podemos afirmar que sean compatibles con la hipótesis de la evolución. Para esto, ni siquiera esta ingenua y profunda narración del origen de la mujer puede ser forzada a deponer en juicio a favor o en contra del evolucionismo [22].

(22) Véase P. Heinisch, *Problemi di Storia Primordiale Biblica*, a cura de A. Paredi, Brescia 1950. La obra habla de los mismos temas de los cap. III, IV y V de este volumen, llegando a resultados casi siempre semejantes. Es utilísima por la comparación con narraciones y teorías de otros pueblos. Allí se puede encontrar un resumen completo del poema *Enuma Elish*, de la epopeya de *Ghilgamesh* (ver nº 39 de este libro) y la versión completa de la narración del diluvio babilonio (ver nuestro nº 63).

CAPITULO IV

EL PECADO ORIGINAL



CAPITULO IV

EL PECADO ORIGINAL

33. — Análogamente a cuanto hemos hecho con las narraciones bíblicas de la creación, distingamos también en el capítulo 3 del Génesis:

1) una *doctrina* sobre el origen de la situación actual penosa de la humanidad;

2) un *hecho histórico* incluido en la misma doctrina;

3) un *relato* que plásticamente presenta el hecho y concretamente traduce la doctrina. Será un intento más que nunca delicado, en este tercer punto, el trazar la línea divisoria entre el contenido histórico-doctrinal y el *eventual* ropaje literario.

A. - LA NARRACION BIBLICA (Génesis 3)

Antes de pasar a un examen más minucioso del pensamiento bíblico en este punto, es indispensable leer en su tenor más primitivo el texto del *Génesis 3.*

1 Y la serpiente era el más astuto de todos los animales del campo, que había hecho Yahvé Elohim. Y dijo a la mujer: "¿Ha dicho en realidad Dios: no comáis de ningún árbol del huerto (paraíso)"?
2 Y dijo la mujer a la serpiente: "Del fruto de los árboles del huerto
3 nosotros podemos comer; pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: no comáis de él ni lo toquéis, para que no tengáis que morir".
4 Y dijo la serpiente a la mujer: "¡No, no vais a morir! Sino que
5 sabe bien Dios que cuando comáis de él, se abrirán vuestros ojos, y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.
6 Entonces la mujer consideró que el árbol era bueno como alimento y que era hermoso a los ojos y apetecible era aquel árbol para conseguir ciencia; así tomó de su fruto y comió de él, después dió también a su marido juntamente con ella, y él comió.
7 Entonces se abrieron los ojos de ambos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y entrelazaron las hojas de una higuera y se hicieron cinturones.
8 Después oyeron el rumor de Yahvé Dios que pasaba por el huerto a la brisa del día, y se escondieron el hombre y su mujer de la cara de Yahvé Dios en medio del huerto.
9 Entonces Yahvé Dios llamó al hombre y le dijo: "¿Dónde estás?".
10 Y dijo (él): "He oído tu rumor (voz) en el huerto, y he tenido miedo, porque estoy desnudo, y por esto me escondí".
11 Y dijo (Dios): "¿Quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Acaso del árbol del cual te dije que no comieras, has comido?".

12 Y dijo el hombre: "La mujer que me has dado conmigo, ella me ha dado del árbol, y yo he comido".
13 Y dijo Dios a la mujer: "¿Qué has hecho?".
Y dijo la mujer: "La serpiente me ha engañado, y así he comido".
14 Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente:
"Porque has hecho esto, seas tú maldita
entre todos los animales y entre todas las bestias del campo:
sobre tu vientre caminarás y polvo comerás todos los días de [tu vida.
15 Y enemistad pondré entre ti y la mujer
y entre tu linaje y el linaje de ella:
éste te aplastará la cabeza y tú le acecharás al talón".
16 A la mujer dijo:
"Haré muy pesado tu trabajo y tu embarazo:
con aflicción darás a luz hijos.
y hacia tu marido será tu pasión
pero él te dominará".
17 Y al hombre dijo:
"Porque has escuchado la voz de tu mujer y has comido del árbol del cual te había mandado diciendo: no comerás de él, maldita la tierra por tu causa; con trabajo comerás de ella todos los días de tu vida;
18 abrojos y espinas te producirá;
y comerás la hierba del campo,
19 y con el sudor de tu cara comerás pan;
hasta que vuelvas a la tierra - porque de ella has sido sacado, porque eres polvo - y al polvo volverás".
20 Después el hombre llamó el nombre de su mujer Havvá (vida) porque ella fue la madre de todos los vivientes.
21 Y Yahvé Dios hizo al hombre y a su mujer túnicas de piel, y los vistió.
22 Después dijo Yahvé Dios: "He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros, en cuanto al conocer el bien y el mal; y ahora no vaya él a extender su mano y tome también del árbol de la vida y coma y viva eternamente..."
23 Y Yahvé Dios los echó fuera del huerto del Edén para trabajar la tierra de la cual había sido sacado.
24 Y sacó fuera al hombre, y colocó al oriente del huerto de Edén los Querubines y la llama de la espada vibrante para guardar el camino del árbol de la vida.

Sólo en esta forma sencilla y popular, la enseñanza divina podrá grabarse en la mente de un pueblo amante de lo concreto, y que, a través de los siglos, llegara hasta nosotros para darnos la clave del misterio de nuestro destino. Hemos dicho "forma popular", pero no quisiéramos que por esto fuera menospreciada la belleza artística y literaria, la cual, además de la profundidad y originalidad del pensamiento, nos ofrece, en una página de una simplicidad verdaderamente grandiosa, una descripción insuperable del proceso psicológico de la tentación y de la primera culpa.

Pasemos ahora a considerar el contenido teológico del relato, para que lo antes posible se ponga en evidencia el conjunto de aquellos elementos que están absolutamente fuera de discusión, porque son parte integrante del depósito de la fe, y sugeridos por la intención histórica-doctrinal del autor sagrado.

Notemos, con todo, que para captar con exactitud la intención del autor sagrado y alcanzar así adecuadamente el sentido del relato bíblico, no sólo es legítimo, sino necesario aprovecharse de la luz que sobre estas páginas antiquísimas proyecta el desarrollo de la Revelación sucesiva. En efecto, los diversos libros de la Biblia, aun los más distantes en el tiempo, como también la Tradición y el Magisterio vivo de la Iglesia, nos trasmiten el pensamiento del único Dios revelador.

B. - DOCTRINA TEOLOGICA Y CONTENIDO HISTORICO DE GENESIS 3

34. — El relato de la caída original aparece como una *apología de Dios*, y en este sentido es como la continuación natural de la narración de la creación. Dios todo lo hizo hermoso y bueno. El dolor que nos entristece, la muerte que nos espanta, no entraron en su designio primitivo, sino que fueron consecuencia de la infidelidad de los primeros hombres: infidelidad libremente querida y de tanta gravedad que exigía la aplicación de un castigo sancionado con anticipación. Esta solución al problema del mal suscita ulteriores problemas, que profundizaremos basàndonos en el examen más *minucioso del texto bíblico* y las aportaciones de la revelación del Nuevo Testamento [1].

1. - El estado de Adán y Eva

a) *La inmortalidad corporal.* El hombre, por su constitución natural es mortal: "Volverás a la tierra, porque de ella has sido sacado; porque eres polvo y al polvo volverás" (v. 19). La aplicación del castigo se presenta precisamente como un dejar libre curso a las fuerzas naturales, tendientes a desintegrar todo organismo viviente; por tanto la inmortalidad corporal resulta evidentemente un privilegio, un don sobrenatural, claramente indicado en el *árbol de la vida*.

(1) Para un estudio más profundo de la teología de la elevación del hombre al estado sobrenatural y del pecado original, véanse los conocidos manuales: A. Verriele, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, Milano 1936; M. J. Scheeben, *Los misterios del Cristianismo*, Herder, Caps. III-IV.

Adán y Eva estaban libres del imperio de la muerte, no en el sentido de que ya poseyeran la inmortalidad por constitución natural, como es propio de los espíritus, sino en el sentido de que tenían la *posibilidad de no morir.*

¿Y cuál habría sido su suerte final y la de sus descendientes, en el caso de que su fidelidad a Dios los hubiese preservado del tremendo castigo? Podemos pensar por analogía con la doctrina de la resurrección *(1 Cor. 15, 35-58),* que, después de cierto número de años, el cuerpo de cada hombre quedaría libre de las leyes biológicas mediante una íntima transformación, y transferido a un mundo mejor.

Después de la culpa queda al hombre cerrado el camino al árbol de la vida, y esto coherentemente significa que el hombre no tiene ya la posibilidad de vivir para siempre y, para inculcar más eficazmente el carácter de absoluta irrevocabilidad de la sentencia divina, se señala la presencia de los "Querubines y de la llama de la espada vibrátil" (v. 24), encargados de vigilar contra cualquier intento de recuperación por parte del hombre. Los "Querubines" en el Antiguo Testamento (cualquiera que sea su relación etimológica y representativa con los *Kâribû* mesopotámicos) son seres sobrehumanos (ángeles), ministros de Yahvé (ver *3 Reyes 6, 23-27; Ezequiel 1, 5-14* y principalmente *28, 14,* que claramente alude a nuestro texto) y la "llama de la espada vibrátil" tiene ciertamente el significado, al menos genérico, de amenaza o castigo (ver *Isaías* 34, 5; *Jeremías* 46, 10; *Ezequiel* 21, 13) [2].

Es fácil darse cuenta de cómo el privilegio de la inmortalidad y el castigo de muerte tienen en el relato sagrado un relieve excepcional, comparados con el resto: se habla directa o indirectamente de ellos hasta siete veces en dos capítulos: 2, 9. 17; 3, 3. 4. 19. 22. 24. Es la explicación de la tristísima e ineludible suerte que espera ahora a todo hombre, síntesis y confluencia de todas las penalidades: la desintegración del propio ser con la muerte, que disuelve el cuerpo y, sólo de este modo. como lo precisa la Revelación posterior, abre al espíritu la puerta de la vida eterna.

b) *La integridad.* Naturalmente el género humano se habría propagado por generación [3]. Con todo, en este ámbito aparece

(2) Véase el nº 41.

(3) La opinión contraria de algunos padres orientales (S. Atanasio, Migne, P. G. 27, 240; S. Gregorio Niseno, P. G. 44, 185-189; S. Juan Damasceno, P. G. 94, 976; Moses Bar Kepha, P. G. 111, 516) que excluyen la actividad generativa de la humanidad, si no

un segundo privilegio: la sumisión de las leyes biológicas; sumisión tal que *no creara conflicto con la actividad espiritual,* porque el mecanismo de los instintos no se desencadenaría ni entraría en función, ni antes, ni contra la decisión de la voluntad iluminada por la razón. El antiguo autor había intuido esta disensión, al menos en la esfera sexual, y a su manera insiste en excluirla del estado primitivo. Adán y Eva no se avergüenzan de su desnudez (2, 25), sino que sólo después del pecado se dan cuenta de ella como de algo nuevo y peligroso, y por dos veces se habla de la necesidad de cubrirse (3, 7; 3, 21).

Además entre las consecuencias del pecado se pone de relieve, no sólo los peligros del embarazo y los dolores del parto, sino también la pasión de la mujer que se abandona al hombre y el instinto de conquista del hombre sobre la mujer (3, 16), lo que pinta una visión pesimista del amor, en contraste con la descripción idílica del matrimonio como institución divina antes del pecado (2, 23-24).

Este privilegio comúnmente se denomina "integridad" e "inmunidad de la concupiscencia" para indicar positiva o negativamente el estado de perfecto equilibrio interior, por el cual el hombre sentía en su interior sólo la inclinación hacia el bien y estaba libre de la angustia lacerante de la perenne lucha interior entre el bien y el mal, la vida y la muerte, puesta al rojo con arte incomparable por *S. Pablo* en el cap. VII de la carta a los *Romanos.*

c) *Inmunidad del dolor.* Adán y Eva son colocados en un jardín-paraíso, como teatro y coeficiente de una felicidad, que, en la búsqueda y uso de las cosas por parte del hombre, excluía todo esfuerzo y toda pena.

El hombre por su naturaleza es un trabajador (2, 15), esto es, un creador de nuevos órdenes, que llevan al infinito las inconmensurables aptitudes de las creaturas. Pues bien: sólo después del pecado, el trabajo por la vida se presenta expresamente como *fatiga:* ("con el sudor de tu rostro comerás el pan") (3, 17-19).

Así también sólo después del pecado se inflingen a Eva como *castigo,* las penas inherentes a la convivencia conyugal y a la maternidad.

> "Haré muy pesado tu trabajo y tu embarazo:
> con dolor darás a luz hijos,
> y hacia tu marido será tu pasión
> pero él te dominará" *(3, 16).*

hubiera intervenido el pecado original, nunca fue general en la Iglesia y casi desconocida entre los latinos.

Los teólogos denominan el estado de felicidad de Adán y Eva antes de la culpa: *inmunidad del dolor,* extendiéndola a todas las actividades de la vida humana. Notemos cómo este privilegio es en parte fruto y complemento de los precedentes, pues la inmortalidad es para el hombre la liberación de la prueba exterior más penosa como la inmunidad de la concupiscencia es la preservación de la lucha interior, a menudo más penosa que la misma muerte.

d) *La ciencia.* Según el sagrado texto nuestros primeros padres poseen un patrimonio de conocimientos respecto de sus relaciones hacia Dios, la humanidad futura, y en general, lo que era necesario para el recto gobierno de su vida, tanto material como moral. Se trata, como se ve, de un bagaje de conceptos en gran parte característicos de la edad madura, y aun de misterios. De lo que resulta que no han pasado por un largo y penoso noviciado de estudio y reflexión, por lo que se puede concluir que Dios mismo infundió aun las nociones de orden natural, además de la revelación de aquellas verdades superiores a la razón (naturaleza de la prueba, castigo, etc.), indispensables para una participación consciente del estado sobrenatural, al cual el hombre había sido elevado. Este privilegio se denomina comúnmente: "don de la ciencia".

e) *La elevación al estado sobrenatural.* Se comprende que en un estado tan primitivo de la Revelación el autor se limita a poner en evidencia lo que hay de más concreto y experimental en el estado primitivo del hombre y en las consecuencias del pecado; solo oscuramente deja entender [4] que había, además de estos privilegios una particular *relación de amistad entre Dios y el hombre,* la cual, por el contrario, es el elemento principal para la teología católica, y sobre todo para el dogma. Este dogma, según el cual Adán y Eva estaban constituidos en estado de justicia y santidad, se deduce del Nuevo Testamento (especialmente de *Colosenses 3, 9-10; Romanos 5, 10-19)* y es la clave para entender la esencia del pecado original y la pérdida de los otros privilegios.

Estos se presentan como una base de perfeccionamiento del estado natural, que de este modo queda mejor dispuesto al destino sobrenatural de hijo de Dios, que se ha conferido al

(4) Es sintomático en este sentido el relieve que se da a la fuga de la presencia de Dios, después de la culpa *(Génes. 3, 8-11).* Evidentemente se supone antes del pecado una familiaridad con Dios que de por sí no corresponde a la naturaleza humana.

hombre. Habiendo destruido el pecado esta amistad con Dios, es lógico que se haya derrumbado todo lo que era como un complemento y adorno: la excepción de la muerte y de la tiranía de los instintos. Por esto en la visión simbólica de la humanidad renovada *(Apocalipsis, 22, 2)*, reaparece "el árbol de la vida", relacionado con la santidad reconquistada: "Bienaventurados los que lavan sus vestidos en la sangre del Cordero, ellos tienen derecho sobre el árbol de la vida" *(Apocalipsis* 22, 14).

2. - Motivo y modalidad de la prueba de la caída

35. — Dios ha puesto a Adán y Eva en un estado de privilegio. Con todo es conveniente a la naturaleza inteligente y libre que tome parte en los designios de Dios sobre ella y en cierta manera los suscriba. Así nuestros padres fueron llamados a prestar su colaboración a la propia felicidad, mediante una decisión libre.

Para que un acto sea meritorio y verdaderamente libre se requiere que no nazca del *conocimiento directo* del sumo bien que es Dios. Si ellos hubieran conocido directamente la esencia divina, su voluntad se habría adherido a Dios necesariamente y por tanto sin ejercicio de la libertad y sin mérito personal alguno. Por esto debemos afirmar que ellos conocieron a Dios indirectamente, como es propio del hombre, mientras permanece en la tierra (en estado de viador).

Ciertamente no conocían todo ni acerca de Dios ni acerca del propio destino, sobre el cual, como hemos dicho arriba, estaban informados sólo mediante la divina revelación, pues se trataba de verdades absolutamente sobrenaturales (superrracionales). Por tanto debían creer.

Pero precisamente en el acto de fe subsiste más que nunca, para el ser inteligente, el ejercicio de la libertad y por consiguiente el mérito, pues que queda en la condición de poder aceptar o rechazar una verdad en sí oscura, pero claramente enseñada por Dios, es decir que hay que creerla sólo por la autoridad de Dios que la revela.

De este modo se nos presenta la prueba de nuestros padres en la narración bíblica. Ellos tienen que creer a una cosa en modo alguno evidente, a saber, que su inmortalidad depende de la privación de algo que Dios les ha prohibido. Y cabalmente este "algo" se llama "el árbol de la *ciencia* del bien y del mal".

Dios, mientras no ha mostrado celos del don de la inmortalidad, ha prohibido, por otra parte, al hombre el conocimiento "del bien y del mal". Parece fuera de duda que en este contexto "bien y mal" significa "todo" o "cualquier cosa". Conocimiento del bien y del mal es el conocimiento universal.

En efecto "bien y mal" significa una totalidad junto con la idea de indeterminación y variedad. "Bien y mal" son dos términos extremos, como "grande y pequeño", "tenido y dejado" *(Deuter. 32, 36; 3 Reyes 14, 10; 21, 21),* los cuales, usados juntos indican toda la gama de cosas posibles entre uno y otro extremo. Así se explica la locución "del bien hasta el mal" [5]. He aquí algunos ejemplos:

> "Respondieron Labán y Batuel y dijeron: "De Yahvé procede esto, no podemos hablarte bien ni mal" *(Génesis 24, 50).*
>
> "Cuídate de hablar a Jacob nada ni en bien ni en mal" *(Génesis 31, 24. 29).*
>
> "Y no habló Absalón con Amón ni bien ni mal, pues Absalón odiaba a Amón *(2 Samuel 13, 22).*

Estas expresiones todas son negativas y las palabras "bien y mal" se deben traducir, por consiguiente por "nada" o cosa semejante.

Un ejemplo del uso de "bien y mal" en frase afirmativa y además con referencia a seres superiores como en *Génesis* 3, se encuentra *2 Samuel 14, 17*. La mujer de *Tecua* habla a *David* en estos términos (texto hebreo):

> "Como un ángel de Dios así es mi señor el rey, para comprender el bien y el mal".

Con esta cortesía, según se desprende del contexto, la mujer quería expresar su convicción de que el rey, por su inteligencia superior, comprendería que su sentencia en favor del hijo de la viuda, se debía aplicar también al hijo del rey, *Absalón*. En efecto, en seguida, cuando el rey da señales de haber comprendido que la mujer habría procedido así, instigada por Joab, ella repite la cortesía en forma diversa:

> "Mi señor es sabio como la sabiduría de un Angel de Dios, para conocer todo lo que hay sobre la tierra" *(ib. v. 20).*

(5) G. Lambert, *Lier-délier* (Atar-desatar): *L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*, Vivre et penser 3ª Serie, París 1945, págs. 91-103, documenta este uso literario, además de la Biblia, en los trágicos griegos.

Cualquiera ve que lo que antes se llamaba "bien y mal", ahora se le da una expresión de totalidad: "todo lo que hay sobre la tierra" [6].

Por tanto también en *Génesis 3* se trata de un conocimiento universal, prerrogativa divina, y este concepto está contenido explícitamente en la tentación: "...se abrirán vuestros ojos, y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal".

La limitación impuesta por Dios es en el campo del conocimiento. Y la tentación se dirige primariamente contra *la fe.* A la declaración de la mujer: "Dios ha dicho: no comáis de él ni lo toquéis, para no morir" (v. 3), el tentador replica: "No, no moriréis".

A la fe va unido estrechamente el amor. Nosotros creemos a aquellos cuyo amor nos consta y de quienes nos fiamos. Y he aquí que la falta de fe engendra la horrible hipótesis: "Dios es celoso de su ciencia, es enemigo de mi grandeza" (v. 5). De donde la decisión: "Lo conseguiré mal que le pese a Dios; derribaré estos límites a mi ciencia, seré semejante a Dios". Este es el pecado de Adán y Eva, no de debilidad, ni de sensualidad. Tiene en sí las características diabólicas de quien lo sugirió [7].

Con unos cuantos trazos concretos, que en su primitivismo encierran una profundidad tanto más admirable cuanto su expresión es más sencilla, el autor inspirado nos pone delante la psicología del libre albedrío, de la tentación y del pecado, señalando un inmenso progreso de la conciencia moral de la humanidad con la conquista de las ideas básicas de la ética humana. El hombre está en una encrucijada: o cree en Dios, fiándose de su palabra y aceptando de El la felicidad; o no cree en Dios, e ilusiónase de alcanzar la felicidad *a despecho de Dios,* reivindi-

(6) Este sentido de "bien y mal" se adapta bien a todos los otros lugares donde se encuentra *(Números 24, 13; Deuter. 1, 39; 2 Sam. 19, 35; Eclesiastés 12, 14)* aunque no son imposibles otras interpretaciones. Citamos como digna de nota y meditación la interpretación de R. de Vaux en *Rev. Bibl.* 56 (1949), 300-308 en la recensión de la obra de J. Coppens citada más adelante (nota 8). El critica la interpretación sexual de la frase conocer el bien y el mal (sólo en *Deuter. 1, 39* y *2 Sam. 19, 35* podría tener, pero no necesariamente este sentido) y da su propia explicación: "El conocimiento del bien y del mal me parece que es la facultad de decidir personalmente lo que es bueno y lo que es malo y de obrar según esa decisión. Este poder está reservado a Dios; el hombre no lo ejercitaba antes del pecado y lo ejercita mediante el pecado, siendo esencial a todo pecado una inversión del bien y del mal". Como se ve, es una explicación profunda y seductora. Si no fuera que la expresión bíblica "se abrirán vuestros ojos" *(Génesis 3, 5)* nos invita a buscar en el campo conoscitivo más que en el volitivo (decidirse a obrar) el ejercicio de este conocimiento del bien y del mal. También la comparación con las ideas contenidas en el relato de Adapa (ciencia divina, vida eterna) favorece nuestra interpretación.

(7) Sto. Tomás IIª IIae., q. 163, a. I, resp. pone el pecado de nuestros primeros padres principalmente en el hecho de desear desordenadamente un bien espiritual.

cándose una excelencia independiente de El. Esta segunda alternativa es la que el hombre ha escogido, perdiendo así la posibilidad de aquella efectiva semejanza de Dios, que la Redención de Cristo habría asegurado de nuevo al fiel, como característica del premio del paraíso celestial. "Carísimos, somos hijos de Dios... y seremos semejantes a El, porque lo veremos" *(1 Juan 3, 2)*.

Después de este esbozo, nos preguntamos si el pecado estuvo sólo en esta actitud de la voluntad, o si hubo también algún elemento externo en el cual se concretó la rebelión. Dejando para los Nros. 40-44 el análisis de los particulares descriptivos del relato bíblico, queremos subrayar aquí cómo este eventual factor externo no parece que se pueda identificar con un desorden sexual. No vemos cómo exegéticamente se pueda sostener esta opinión [8] difundida en el pueblo independientemente de las enseñanzas de la Iglesia [9], a saber, que el pecado de *Adán* y *Eva* consistió en el uso matrimonial.

Una interpretación semejante nace de una valoración errónea de la actividad genética, y no concuerda con cuanto se dice de ella precisamente en este contexto bíblico. Ella es querida y consagrada por Dios desde el primer instante de la bendición divina: "Procread y multiplicaos;... por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne" *(Génesis 1, 28; 2, 25)*. El abuso de la actividad sexual, no debe arrojar una siniestra luz sobre el uso legítimo. Antes bien la dignidad del uso legítimo es la que hace tan repugnante todo

(8) P. Mayrhofer, en *"Theologie und Glaube"* 28 (1936), 133-162, dió una sistematización teológica a esta cuestión, suponiendo que Dios, para hacer notar la importancia de la generación como instrumento de la trasmisión de la Gracia, mandó una abstención temporal. La humanidad se habría así engendrado de un modo sobrenaturalmente ilegítimo sin la gracia santificante, que debiera haber recibido por la generación de Adán, si éste no hubiera anticipado el uso del matrimonio. J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, Bruges-Paris 1949, basándose en las representaciones del antiguo Oriente de la serpiente, supone un pecado contra la santidad del matrimonio por la invocación de las divinidades de la vegetación y de la fecundidad, representadas por el relato bíblico en su símbolo, la serpiente. Se trata, con todo, más del modo con que el autor sagrado ha pensado el pecado, que de la modalidad del pecado mismo de nuestros padres.

J. Guitton, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix-en-Provence 1947, p. 102: en el pensamiento del autor bíblico la naturaleza de la culpa tenía una relación oscura con el cuerpo; Adán y Eva debían de estar en edad adolescente y Dios sabiamente había mandado una reserva total por cierto tiempo

Para la refutación de Mayrhofer, véase J. Miklik, *Der Fall des Menschen*, Biblica 1938, 387-396.

(9) Véase F. Assensio, *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?* Gregorianum 31 (1950) contesta precisamente a la afirmación de Coppens sobre la existencia de una Tradición, documentada en los escritos de los Padres, acerca de la interpretación sexual del pecado original.

abuso. Por otra parte ningún indicio hay en el texto bíblico que haga sospechar cualquier abuso digno de castigo.

Además, en ningún texto bíblico la expresión "conocer el bien y el mal" es sinónimo cierto de conocimiento sexual [10].

No vemos cómo Satanás pudo presentar y Adán y Eva reconocer como característica divina ("seréis como Dios conocedores del bien y del mal") una ciencia de este género, dado el contexto próximo y remoto, en el cual Dios aparece netamente como único, espiritual, transcendente. La tentación, a pesar de ser mentira, para poder ser una solicitación al mal, debe respetar los límites de una verosimilitud.

Los autores que recientemente han sostenido que se trata de una culpa de la esfera sexual, hacen notar la insistencia con que el relato bíblico se refiere a factores de este orden entre las consecuencias de la culpa. El autor sagrado que había subrayado cómo antes del pecado la desnudez no era vergonzosa, advierte que inmediatamente después de la culpa nuestros padres sintieron la necesidad de vestido. También se ha notado que el castigo dado a la mujer es precisamente del ámbito de la vida generativa.

Todo es innegable, pero no nos parece legítimo inferir de la naturaleza de las consecuencias, la naturaleza del pecado. La rebelión de los instintos está suficientemente explicada por el estado de desorden interior producido en el hombre por su rebelión contra Dios. ¿No es, en efecto, muy natural que la carne se rebele contra el espíritu si éste se ha rebelado contra Dios?

Por lo demás ¿acaso no hace resaltar el autor sagrado, entre las consecuencias del pecado, la muerte más que la concupiscencia? Y sin embargo de la naturaleza de este castigo nada se puede deducir para fijar los contornos de la acción externa, en la cual se habría concretado la culpa de nuestros primeros padres.

Al contrario, tenemos como más objetiva la constancia de las relaciones que existen entre la muerte y la actividad genética, puestas por el autor en un plano. Nos parece que el hagiógrafo intuyó e insinúa en su narración: la trama dolorosa y expiatoria de la historia de la humanidad caída, en parte la constituyen las relaciones profundas que hay entre la muerte y la actividad genética, las cuales son en los planes de la naturaleza dos entidades complementarias [11].

(10) Véase nota (6).
(11) Entre los animales brutos el individuo existe en función de la especie y como vehículo de trasmisión de los gérmenes vitales. Hay, en efecto, una providencia férrea

3. - El tentador

36. — Un elemento doctrinal fuera de discusión en *Génesis* 3 es la presencia y la acción de Satanás. De cualquier modo que se quiera entender la "serpiente" (Nº 43) sin duda alguna se identifica con Satanás.

Ya el contexto excluye el que se trate de la personificación de una tentación nacida espontáneamente en el hombre. En efecto, mientras Dios no maldice directamente al hombre (v. 17), lanza una maldición sin reservas ni remedio contra la "serpiente", precisamente porque ha sido seductora (v. 14). En cierto modo Dios se declara de parte del hombre contra la serpiente, reconociendo en la excusa dada por la mujer: "la serpiente me engañó" (v. 13), un atenuante, y por tanto había un responsable *distinto* de *Adán* y *Eva*.

La tentación por tanto proviene de algo externo, de un ser inteligente, maligno, tanto más inteligente que el hombre cuanto que fue capaz de seducirlo, y tanto más maligno, cuanto que demuestra no tener particular interés en suscitar en el hombre la rebelión contra Dios y la consiguiente catástrofe.

Además Dios declara abierto un larguísimo período de hostilidades entre el género humano y la misma "serpiente", que por tanto ha de subsistir por todo el decurso de la historia humana, hasta ser totalmente vencida. Naturalmente se trata de una lucha

que rige la vida de toda especie animal y que parece se resume en la preocupación de comunicar los gérmenes vivientes a nuevos individuos y así puedan renovarse continuamente y como rejuvenecerse, evitando que muera el plasma viviente formado de su complejo. Cuando el animal ha rendido a su especie su servicio, concretamente, cuando ha cumplido su oficio de engendrar, es lógico que muera, para dejar el lugar a otros individuos.

También en el hombre es prepotente el instinto de la generación, como lo son los estragos de la muerte. Pero siendo el hombre persona, es decir, un ser que no se repite, no es exclusivamente una función de la especie y por tanto, aun después de haber dado a la especie cuanto le puede ofrecer, no es legítimo suprimirlo, y su muerte se siente como algo estridente (que se opone) a las aspiraciones más profundas. En efecto, aun subsistiendo la parte mejor, el espíritu, el cual a través de la muerte alcanza su destino definitivo, queda para la especulación puramente racional, el enigma de esta escisión violenta entre alma y cuerpo, violenta en cuanto el hombre es por su naturaleza un compuesto de ambos elementos. A este enigma responde el dogma de la resurrección de la carne, que nos asegura la recomposición en una perfecta unidad y la glorificación de todo el hombre (Sto. Tomás, *Summa contra Gentiles*, lib. 4, c. 79-81).

Notemos además cómo el instinto de la generación crea en el hombre un doble conflicto especialmente agudo. Si el hombre se abandona irracionalmente al instinto de la generación, procreando fuera del recto orden, peca contra la dignidad de la propia persona; si, al contrario, disfruta del instinto sólo para satisfacción personal, peca contra la naturaleza. La solución está o en el celibato casto que es la sublimación y una afirmación heroica de la personalidad, o en la castidad matrimonial, en cuya finalidad el instinto tiene una función racional y noble de la persona. Ambas suponen una conquista difícil, un estado de equilibrio perennemente inestable, imposible sin la ayuda de la gracia divina.

y victoria moral, como de orden moral había sido la primera intervención de la "serpiente" y la rebelión del hombre contra Dios.

Los libros más recientes de la Biblia no dudan en identificar explícitamente la "serpiente" con Satanás: "Por envidia del Diablo la muerte entró en el mundo" *(Sabiduría* 2, 24); "Vosotros tenéis por padre al Diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. El fue homicida desde el principio y no permaneció firme en la verdad porque en él no hay verdad" *(Juan 8, 44);* "el Dragón, la Serpiente antigua, que es el Diablo y Satanás" *(Apocalipsis 12, 9; 20, 2).*

Si el antiquísimo relato del *Génesis* se expresa sobre esta identificación de un modo más bien velado, solamente es para evitar un escollo muy peligroso para la primitiva mentalidad hebrea; la introducción de un ser superior, inteligente, capaz de arruinar los designios de Yahvé. Por la misma razón en el relato de la creación no se habla de los ángeles. Ellos aparecen a escondidas, sin presentación, sin explicación, en circunstancias que eviten todo equívoco. Así se salva el monoteísmo.

La mención de la existencia y la acción de Satanás, presentado como causa primera de la ruina de la humanidad, constituye además uno de los principales elementos para la solución del problema del origen del mal, sobre el cual se apoya espontáneamente una de las más arduas dificultades contra el mismo monoteísmo. ¿Cómo de un mismo y *único* Principio, bueno por esencia y por tanto fuente de todo bien, puede derivar el mal, cuyos dominios en el mundo son tan vastos? Si el mal no viene ni puede venir de Dios ¿cómo explicar su existencia? El dualismo representó siempre una de las más seductoras tentaciones metafísico-religiosas, precisamente como respuesta obvia y, a primera vista satisfactoria, a tan graves interrogantes.

El relato bíblico, con profundidad y originalidad sin precedentes, no sólo excluye de Dios cualquier responsabilidad sobre el origen del mal, sino que nos presenta, además del hombre. otro ser libre y *por su naturaleza "pecable"*, que, levantándose contra Dios, hace comprensible no sólo el origen del mal, sino también sus gigantescas proporciones. ¿Acaso no tiene el mal proporciones sobrehumanas?

Unico e infinitamente bueno, Dios; culpable, pero en parte excusable, el hombre como cualquier víctima; perverso, Satanás, enemigo de Dios y del hombre, pero sujeto a ambos en la lucha y, sobre todo, en la derrota final (v. 15).

De este modo el mal deja de ser una dificultad metafísica en el ámbito de los atributos divinos y se reduce a un misterio de orden *psicológico:* ¿cómo el ser libre, aun siendo pecable, de hecho se hace pecador, labrándose así conscientemente la propia ruina? En otras palabras, es el misterio del pecado, el cual, empero, se ilumina suficientemente teniendo en cuenta la naturaleza misma del libre albedrío del hombre y sobre todo de Satanás.

4. - Propagación de la culpa original

37. — El antiguo autor inspirado presenta a todo el género humano sujeto a la muerte, a la lucha interior y al dolor, por el hecho de descender de un rebelde a su Creador. *S. Pablo (Rom. 5, 15)* y la definición del Conc. Tridentino [12] hablan no sólo de la trasmisión de las consecuencias del pecado, sino del pecado mismo que, como precisa la *Humani generis:* "cometido por Adán individual y personalmente... transmitido a todos por generación, es inherente a cada hombre como suyo propio [13].

¿Por qué la culpa de los primeros padres viene a ser culpa de todos?

El antiguo israelita que sentía fuertemente la solidaridad aun moral entre los que estaban vinculados por la sangre, no se rebelaba contra este problema y mostraba en ello una intuición de la realidad que nosotros podremos discutir en nuestro individualismo, pero no destruir: la interdependencia estrechísima entre los individuos tanto en su ser físico como psíquico.

Nuestra personalidad es el centro de infinitos rayos de influencia, que van desde la voluntad de nuestros padres hasta las irradiaciones cósmicas; así que somos el resultado de innumerables causas que nos hacen ser lo que somos, sin destruir la inconfundible e irrepetible unidad de la persona humana.

(12) Sesión V, can. I y II, Denzinger, 788-789:

Canon I: "Si alguno no profesa que el primer hombre Adán, habiendo traspasado el mandamiento de Dios en el paraíso, al instante perdió al santidad y la justicia en la cual había sido constituido, y por la ofensa de tal prevaricación incurrió en la ira e indignación divinas y por éstas en la muerte, con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte, la esclavitud bajo el poder de aquel que después tuvo el imperio de la muerte, a saber, el diablo, y que Adán entero, por la ofensa de aquella prevaricación, quedó reducido a peor condición tanto en el cuerpo como en el alma, sea anatema".

Canon II: "Si alguno afirma que la prevaricación de Adán dañó sólo a él y no a su descendencia, y que la santidad y justicia recibida de Dios y después perdida, la perdió sólo para sí y no también para nosotros; o que Adán, manchado por el pecado, ha trasmitido a todo el género humano sólo la muerte y las penalidades del cuerpo, y no también el pecado y la muerte del alma, sea anatema, porque contradice al Apóstol que dice: "Por un hombre solo entró el pecado en el mundo, etc." *(Rom. 5, 12).*

(13) *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), 576. "*Colección Completa de Encíclicas*", Guadalupe Bs. Aires, 2ª edic. 1958.

Entre estas causas, nos dice la Biblia que se encuentra también el pecado de nuestro primer padre.

Dios podría habernos hecho como mónadas, absolutamente cerrados a todo influjo extraño. Pero entonces no seríamos hombres, seríamos seres de otra constitución. Nuestra constitución al contrario es ser centros de interferencia personalizados por un alma inmortal.

El concepto católico de *Iglesia* podrá hacernos comprender mejor los designios de Dios respecto a cada uno de los hombres; Dios ha puesto a disposición del hombre la elevación al estado sobrenatural, la gracia santificante que madurará en la gloria. Ahora bien: cada uno de los hombres debe alcanzar este estado, y con todo, el don aparece como hecho de modo colectivo. Cada uno llega a la gracia sólo por el hecho de formar parte, al menos virtualmente, de un organismo sobrenatural, la Iglesia, a la cual la gracia pertenece como en propiedad. Los cristianos no forman una Iglesia por el hecho de estar unidos a Cristo, sino que están unidos a Cristo por el hecho de formar parte de la Iglesia.

Los *Sacramentos* y la *Liturgia,* en cuanto vínculos sociales, en cuanto acciones exteriores que unen los miembros de la Iglesia, son precisamente los vehículos de la gracia. El aporte de la voluntad personal es sin duda indispensable desde el momento en que resulta posible (uso de razón), pero no esencial, como sucede en el bautismo de los niños. El entrar a formar parte de la Iglesia, como la existencia misma de la Iglesia, es el resultado de un complejo de acciones interiores y exteriores de las cuales Cristo hace depender su influjo redentor y vivificante sobre cada una de las almas. Si Cristo está el primero en el orden de las causas, todos los demás, desde la Jerarquía hasta los simples fieles, tienen su responsabilidad, y faltando su cooperación la Iglesia no sería lo que debe ser, y muchas almas quedarían excluidas.

Este modo de conferir la gracia como un *don colectivo* a la humanidad redimida por Cristo es totalmente análogo al otorgamiento de ella (y de los privilegios) como don colectivo a *toda la humanidad,* en sus principios, en la persona de Adán y Eva.

Ellos recibieron estos dones no a título de gratificación personal, sino a título de bien colectivo de toda la naturaleza. Hubiera sido suficiente haber nacido de Adán para tener sin más el don de la gracia, como ahora basta entrar en la Iglesia mediante el Bautismo, para tener la gracia de Cristo. El vínculo que habría unido a toda la humanidad, la generación, habría

sido al mismo tiempo el canal, la causa de la gracia, el vínculo que habría estrechado a todos los individuos, no sólo con sus semejantes, sino también con Dios como fin sobrenatural.

Pero para que todo esto no sucediera como algo fatal, mecánico, era oportuno que los primeros depositarios de este don, *libremente* cooperasen a su transmisión, así como, a su tiempo, cada heredero de este don debería ratificar —con la fe y las obras— la fortuna por él heredada.

La culpa *personal* de nuestros primeros padres implica la destrucción del don de Dios asignado como bien colectivo de la humanidad, destrucción hecha libremente por los hombres, que tenían la responsabilidad de transmitir tal don. Por consiguiente los vínculos de la generación ya no son canales de la gracia, y la humanidad ya no es, como debía serlo, una grande y única Iglesia.

De este modo se comprende por qué el estado de caída de la humanidad está en cada uno como "*pecado*". Estado de pecado (pecado habitual) es ser una criatura extraña a la intimidad con Dios (privación de la gracia) debido a una culpa cometida con un acto libre de la voluntad (acto de pecado) (pecado actual).

La gran familia humana en su conjunto va engendrándose en estado de pecado *("peccatum naturae")*, en el sentido de que nace privada de la gracia, y esta privación no es una simple deficiencia moral, sino que subsiste en fuerza del pecado personal del progenitor.

Mi alma, exenta de toda responsabilidad individual, vino al ser como parte de un complejo somático y psíquico, que depende a su vez sin solución de continuidad, del resto de la familia humana. Muy lejos de romper esta continuidad biológica y étnica, el alma toma una fisonomía concreta, y con ella la privación de la gracia y de los privilegios, tal como está en la colectividad de los hijos de Adán, efecto de la culpa y por tanto *culpable*. De este modo entra en comunicación con el estado de culpabilidad preexistente; como más tarde, al entrar en la Iglesia, entra en comunicación con un estado de gracia preexistente en la misma Iglesia por gracia de Cristo Redentor. Así por el pecado original pasa a cada uno no sólo una *consecuencia* o una *pena* de la culpa, sino la *culpabilidad* misma que pesa sobre la naturaleza colectivamente. Con todo, individualmente no se contrae responsabilidad, pues sería un contrasentido. "Pecado" es la palabra que más se adapta para expresar esta realidad inherente a cada hombre por el mismo hecho de su origen del primer

hombre, y con todo es un término analógico que no coincide perfectamente con el sentido de este término cuando se aplica a un acto personal culpable.

Aún queda una pregunta: ¿por qué Dios para conferir a los hombres estos dones de santificación ha escogido un medio colectivo, tanto en el caso de la elevación de la naturaleza en *Adán*, como en el caso de la santificación de la Iglesia en Cristo? ¿No hubiera sido mejor escoger un medio más favorable al individuo y no tener que depender de la responsabilidad de otros?

Respondemos que, sin negar la posibilidad de otros órdenes de providencia, el elegido por Dios parece más conforme a la naturaleza de los hombres. Una personalidad, por excepcional que sea, no puede agotar la posibilidad de perfeccionamiento de la naturaleza humana. Lo que no realiza uno, lo hace otro y el bien de uno viene a derivar en bienestar del otro, si ambas personas están unidas en una comunión de amor. El individualismo, considerado como contraposición del individuo al resto de la humanidad, es también un empobrecimiento: el individuo excluiría de sí toda la riqueza de naturaleza que él no puede poseer enteramente. Como el individuo no puede venir a la existencia sin el concurso de otros, así tampoco puede perfeccionarse por sí solo. Esta idea, lejos de disminuir la responsabilidad individual, diluyéndola en el complejo social, la aumenta grandiosamente, haciendo a cada uno responsable de los actos ajenos.

Si este plan escogido por Dios ha tenido una consecuencia dolorosa en el pecado original, no por eso se ha cerrado a la humanidad la ascensión al fin último. Esta se realiza por un camino menos agradable pero más glorioso. La narración bíblica deja un resquicio de esperanza: el triunfo de la serpiente seductora no es definitivo: "El (el linaje de la mujer) te aplastará la cabeza" *(Génesis 3, 15)*. Y este resquicio cada vez se ensanchará más y aclarándose en sucesivas revelaciones ("mesianismo"), hasta que venga Aquel que dirá: "Yo soy la resurrección y la vida" *(Juan 11, 25)* y provocará el grito de alegría cristiana: "¿Dónde está, ¡oh muerte tu victoria?" *(I. Cor. 15, 35)* [14].

5. - La hipótesis poligenista

38. — *El Poligenismo* es la hipótesis científica que enseña que los grupos humanos tanto fósiles como aún vivientes se de-

(14) Sobre el Protoevangelio se tratará más ampliamente en el nº 113.

rivan no sólo de muchas parejas, sino también de muchas especies primordiales. Por consiguiente a Adán y Eva no competería el título de progenitores del género humano.

Isaac de la *Peyrère* (1594-1676) formuló el primero esta hipótesis, buscando conciliar con la Biblia los datos cronológicos de los antiguos documentos caldeos y egipcios, y en particular con el intento de explicar las diferencias entre las razas humanas.

Extendiendo el campo de observación, la antropología y en particular la paleoantropología constatan en las razas vivientes y aun más en las *extinguidas* marcadas diferencias morfológicas, en la forma del cráneo, de los ojos, en la dimensión del tronco y de las extremidades, en el color de la piel, etc. Se notan también destacadas diferencias fisiológicas (composición de la sangre, edad de la pubertad, etc.) y psíquicas (diverso tipo o grado de inteligencia, de emotividad, etc.). Se concluye la imposibilidad de reducir a un origen común grupos tan diferentes, cuyas características sólo serían explicables recurriendo a un origen múltiple. El poligenismo además daría más facilmente razón del incremento poderoso de la colectividad humana y de la supervivencia de las razas en la lucha por la vida.

No es nuestro propósito ni exponer ni valuar desde el punto de vista científico esta hipótesis. Citemos tan sólo algunos juicios de los competentes. En cuanto al argumento principal, que es la diferencia morfológica, *Marcozzi* [15] observa: "Tales diferencias (entre los fósiles humanos) no son tales, estudiadas objetivamente, como para autorizar un desmembramiento de la familia humana en muchas *especies naturales* distintas. En efecto, diferencias morfológicas aun mayores se observan entre las varias razas de animales supervivientes, que sin embargo ciertamente descienden del mismo tronco. Valgan, por ejemplo, las enormes diferencias morfológicas que hay entre las distintas razas de perros... Y sin embargo pertenecen a la misma especie, y han tenido el mismo origen. Por tanto las solas diferencias morfológicas no son suficientes para autorizar la división de un grupo de organismos en tantas especies naturales distintas y como provenientes de orígenes independientes. Tanto más que en el caso de los hombres, se encuentran las formas intermedias entre los tipos más diferentes tanto vivientes como fósiles".

Todo esto explica cómo casi todos los naturalistas actualmente son monogenistas. "Entre otros recordemos a *Dubois*,

(15) Véase V. Marcozzi, *La vita e l'uomo*, Milano 1946, p. 362.

Ellioth Smith, Giuffrida-Ruggeri, Keith, Pilgrim, Schwalbe, todos los autores italianos que han cooperado en la obra; "Razas y pueblos de la tierra" dirigidos por *Biasutti* en 1941 [16].

Así mismo *Leonardi:* "En el momento actual el poligenismo está bastante en decadencia y, al menos en lo que respecta a la humanidad actual, la casi totalidad de los autores, por lo que me consta, tiende a admitir el origen único y la unidad específica, encontrándose así plenamente de acuerdo con la Teología católica" [17]. Notemos con todo, que "Monogenismo" para la teología católica no significa sólo derivación de la humanidad actual de una misma especie natural, sino de una única pareja, hecho éste que la ciencia no puede confirmar, pero ni siquiera constatar, aunque acepte, como se ha dicho, la unidad específica.

¿Qué relaciones hay entre el evolucionismo y el poligenismo? ¿Es la segunda hipótesis inseparable de la primera como inevitable consecuencia? Es útil subrayar al respecto, desde el punto de vista científico, que la derivación de la humanidad actual de muchas parejas primitivas está ligada no tanto a la hipótesis evolucionista, cuanto al modo de concebir y explicar la evolución. Si, en efecto, se piensa que las mismas causas han influido en las mismas razas de antropoides para trasformarlas gradualmente en razas humanas, resultaría probable que tal proceso evolutivo se hubiera realizado contemporáneamente en lugares y en sujetos distintos. No hay en efecto razón especial que nos obligue a limitar un proceso evolutivo que abarca a toda la esfera animal, y restringirlo en el caso de los antropoides sólo a dos individuos, que en este caso serían los únicos progenitores de la humanidad actual. Si al contrario, la evolución se ha verificado por una cadena de cambios casuales escasamente probables, como hoy defiende la mayoría, es bastante improbable que tal serie de coincidencias se haya realizado en muchos casos. El evolucionismo mutacionista sería por consiguiente más fácilmente conciliable con el monogenismo que con el poligenismo.

Pero sea cual fuere el valor científico de la hipótesis poligenista, nos preguntamos: ¿cuál es el pensamiento de la Biblia al respecto? El relato del *Génesis* mientras supone el poligenismo en la creación de los animales, presenta sólo a Adán y Eva como única pareja progenitora de la humanidad. En efecto, de esta única pareja primordial se hacen derivar los diversos pueblos

(16) Véase MARCOZZI, o. c., p. 358.
(17) P. LEONARDI, *L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo,* IIª ed., Brescia 1949.

a través de las genealogías de los Patriarcas antediluvianos y postdiluvianos.

Tampoco el resto de la Biblia conoce hombres que no desciendan de Adán y Eva.

El *Eclesiástico* declara:

> "De la mujer tuvo principio el pecado
> y por su causa todos mueren" *(25, 24).*

La *Sabiduría (10, 1)* llama a *Adán:* "el primer hombre formado por Dios, el padre del mundo" (véase también 7, 1).

Pero sobre todo el Nuevo Testamento y el Magisterio de la Iglesia dan los elementos para una declaración fundamentada.

En *Romanos, 5, 12. 19* y en *I Corintios 15, 21-22. 45-49 S. Pablo* da razón de la universalidad del pecado original y de la muerte, refiriendo todos los hombres a Adán pecador y suponiendo por tanto el monogenismo [18]. El Magisterio eclesiástico, según la inmensa mayoría de los teólogos, ya se habría pronunciado definitivamente en el decreto del Concilio Tridentino sobre el pecado original [19]. Algún teólogo ha pensado, al contrario, que el mismo decreto, no teniendo intención de tomar posiciones respecto al poligenismo sino sólo al pecado original, habla *presuponiendo* el monogenismo, como cosa comúnmente admitida, pero *no intentando incluirlo* en la definición [20].

La Encíclica *"Humani generis"* después de haber hablado sobre el evolucionismo (ver Nº 31, nota 17) a propósito del poligenismo añade: "Cuando empero se trata de otra hipótesis, esto es, del poligenismo, entonces los hijos de la Iglesia no gozan ciertamente de la misma libertad, porque los fieles no pueden abrazar la opinión cuyos defensores enseñan que después de *Adán* han existido verdaderos hombres que no han tenido origen del mismo por generación natural, como de progenitor de todos

(18) Véase B. Mariani, *Il Poligenesimo e S. Pablo*, Euntes docete, 4 (1951), 126-145.

(19) Véanse los cánones del Concilio Tridentino citados en la nota 12.

(20) Sobre esta cuestión véase: F. Ceuppens, *Le polygénisme et la Bible*, Angelicum, 24 (1947), 30-32. - M. Flick, *Il poligenismo e il dogma del Peccato originale*, Gregorianum, 27 (1947), 558. - R. Garrigou-Lagrange, *Le monogénisme n'est il nullement révélé?* Doctor Communis, 1 (1948), 198. - H. Lennerz, *Quid theologo dicendum de polygenismo?* en *De hominis creatione atque elevatione et de peccato originali*", Roma 1948, págs. 81-98. - J. Tatani, *Monogénisme et polygénisme*, Divus Thomas Plc. 52 (1949), 187-201. - B. Mariani, *Poligenismo*, en *Enciclopedia Catt.*, vol. IX, Cittá del Vaticano 1952, págs.1676-1680.

Antes de la "Humani generis" no excluían la posibilidad de conciliar la doctrina católica con el poligenismo, los siguientes sabios católicos: A. J. Bouyssonie, *Polygénisme*, en *Dict. de la Theol. Cath.*, t. 12, p. II, col. 2532; J. Guitton, *La pensée moderne et le catholicisme*, Aix-en-Provence 1936, p. 39; R. Boigelot, *L'origine de l'homme*, Etudes Religieuses, n. 449-450, Liége 1938, págs. 35-38; H. Rondet, *Les origines humaines et la theologie*, en *Cité Nouvelle* 1943, págs. 961-987.

los hombres, o que *Adán* significa una multitud de progenitores; pues no se ve de ninguna manera (cum nequaquam appareat) cómo estas afirmaciones se pueden concordar con lo que las fuentes de la Revelación y los documentos del Magisterio de la Iglesia nos enseñan sobre el pecado original, que proviene del pecado cometido por *Adán* individual y personalmente, y que, trasmitido por generación, está en cada uno de nosotros como propio" [21]. Notemos que el documento pontificio, poniendo la expresión "después de *Adán*", se desentiende de la hipótesis de que antes de *Adán* se hayan extinguido razas más o menos semejantes a la humanidad proveniente de *Adán*. Aquello de que "no se ve de ninguna manera cómo se puedan concordar" con el dogma de la transmisión universal del pecado original es el poligenismo aplicado a la humanidad actual.

Por tanto mientras la Encíclica deja la puerta abierta al evolucionismo, parece que la cierra definitivamente al poligenismo, aunque usando, como alguien lo ha subrayado con notable realce [22], una lenguaje más bien mesurado y con formulación negativa ("no se ve de ninguna manera cómo estas afirmaciones se puedan concordar").

C. - LAS IDEAS DEL ANTIGUO ORIENTE

39. — Una reseña de las ideas del antiguo Oriente, facilitando al lector relacionar eventuales afinidades o divergencias de concepto y de lenguaje, lo pone al alcance de valorar mejor el sagrado texto, encuadrado en el ambiente en el cual vio la luz y de fijar con mayor exactitud el género literario.

Siempre que los hombres han reflexionado sobre las tristes condiciones de la vida humana, se han propuesto estas dos preguntas. "¿Siempre ha sido así? ¿Por qué es así?".

A la *primera* de estas dos preguntas responden las tradiciones con una era primitiva de felicidad, entre las cuales es clásico el ejemplo de la edad de oro descrita por *Hesíodo* en *"Las obras y los días"* (vv. 109-126).

También algunos documentos del antiguo Oriente hablan de una edad remota en la cual la vida era diversa de la actual, sin presentarla, con todo, como especialmente feliz o deseable:

(21) Véase nota 13.
(22) J. Levie, *Nouvelle Rev. Theol.* 82 (1950), 789.

"En Dilmun el cuervo aún no graznaba,
el milano no emitía su grito.
El león no hería de muerte,
el chacal no apresaba los corderos...
El ojo enfermo no decía: yo soy un ojo enfermo...
la cabeza enferma no decía: yo soy una cabeza enferma...
El inspector de los canales aún no mandaba dragar,
el policía aún no giraba por su distrito.
El poderoso no imponía trabajos gravosos,
en el distrito de la ciudad no resonaban gritos de lamento" (23).

Precisamente estas expresiones del poema súmero *En-e-ba-am* puede inducir al lector a creer que allí se trata de una especie de paraíso terrenal. En realidad el sentido de este y semejantes textos es bien diverso: es la quietud uniforme y estéril de una vida sin civilización. Se señala la ausencia de algunos inconvenientes de la civilización, para describir la no existencia de la misma civilización, la cual por el contexto (24) se presenta como don divino y sumamente deseable. Así que ninguna edad de oro se señala en los documentos más vecinos a la literatura israelítica.

En cuanto a la *segunda* de las preguntas arriba apuntadas "¿Por qué es así?", el pensamiento babilonio no tiene sino una respuesta: "Los dioses lo han querido así: el destino del hombre es ineludible". Una niebla triste de pesimismo envuelve toda la concepción babilonia del destino del hombre.

Hay todo un poema que parece destinado principalmente a traducir en forma plástica la aspiración del hombre hacia una vida que nunca se acaba; es el famoso *poema de Ghilgamesh.* Este héroe, considerado por la tradición súmera como el quinto rey de Uruk después del diluvio, realiza grandes empresas con su amigo *Enkidu. Enkidu* muere. Ante el cadáver del amigo, *Ghilgamesh* no puede comprender lo inevitable de la muerte:

"Enkidu, el amigo mío que yo amaba, ha quedado semejante al fango, y yo ¿no me acostaré como él? ¿No me levantaré ya más?".

Entonces emprende un largo viaje, por donde ningún mortal ha pasado, en busca de su antepasado *Ut-napishtim,* el Noé babilonio, que después del diluvio fue divinizado. La mujer de *Ut-napishtim,* a quien al fin ha encontrado, intercede por el pobre *Ghilgamesh,* pero recibe la respuesta:

"¡La humanidad es mala, te hará mal!".

(23) G. Rinaldi, *Il mito sumerico di "Enki e Ninhursag in Dilmun", e Gen. 2-3,* Scuola Catt. 76 (1948), 36-50. - M. Witzel, *Texte zum Studium Sumerischer Tempel und Kultzentren,* Roma 1932, 9-11.

(24) Véase el poema sobre la fundación de Eridu, ibid., p. 38.

Con todo *Ut-napishtim* antes de despedir al héroe le indica "la planta de la vida" que consigue arrancar del fondo del mar:

> "Ghilgamesh dijo a Ur-shanabi, el batallador:
> Ur-shanabi, esta planta es una planta famosa,
> gracias a la cual recobra su soplo la vida.
> La llevaré dentro de los muros de Uruk y la haré comer,
> distribuiré la planta!
> Su nombre es: el viejo se vuelve joven;
> Yo comeré de ella y volveré al estado de mi juventud...".

Pero la alegría del héroe dura poco: durante el viaje de regreso,

> "Ghilgamesh vio un pozo cuya agua era fresca;
> bajó a él y se lavó con el agua.
> Una serpiente sintió el olor de la planta,
> ...subió y se llevó la planta...
> Entonccs Ghilgamesh se sentó y lloró
> sobre su mejilla corren las lágrimas..."

La conclusión es ésta: la vida es irrecuperable, si ni siquiera *Ghilgamesh* ha podido obtenerla. En un fragmento de un poema escrito en tiempo de *Hammurapi* (s. XVIII antes de C.) encontramos tal conclusión expresada en términos bastante explícitos: es el resultado de las elucubraciones filosóficas del antiguo Oriente:

> "Oh Ghilgamesh, ¿por qué corres por todas partes?
> ¡La vida que tú buscas no la encontrarás!
> Cuando los dioses crearon a la humanidad,
> la muerte pusieron para la humanidad,
> la vida retuvieron en sus manos.
> Tú, ¡oh Ghilgamesh! llena tu vientre,
> día y noche alégrate, tú;
> cada día organiza una fiesta.
> Considera el pequeño que se prende a tu mano,
> la esposa se alegre sobre tu corazón..." (25).

Esta especie de epicureísmo tiene con todo un fondo de gran amargura, que también aparece en otra composición babilonia: el mito de *Adapa* (26). *Adapa* es íntimo del dios Ea, el cual:

> "A él la ciencia le dio, la vida eterna no le dio".

(25) Citado por P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París 1907, págs. 183-316. Véase J. B. Pritchard, o. c., págs. 90 y 96.

(26) P. Dhorme, *Choix de textes religieux*, págs. 148-157; J. B. Pritchard, obra cit., págs. 101-102. - Nótese que *Adapa* no se presenta en el mito como primer hombre; nada tiene que ver con *Adán*.

Adapa, con todo, como *Ghilgamesh,* estuvo a punto de tener también la vida eterna, pero no la consiguió. En efecto, habiendo en un momento de despecho roto las alas al viento del Sur, fue llamado por el dios supremo *Anu* a rendir cuentas de su proceder. *Ea* se preocupa de su protegido y, temiendo alguna desgracia, le aconseja:

> "Un manjar de muerte te presentarán - ¡no comas!
> Agua de muerte te presentarán - ¡no bebas!".

Pero *Anu* pensó que *Adapa* sabía demasiadas cosas para dejarlo entre los hombres:

> "¿Por qué Ea a un puro hombre las cosas del cielo y de la tierra ha revelado?
> un corazón (=inteligencia) grande le ha puesto, le ha hecho un nombre!
> Nosotros ¿qué le haremos?
> El manjar de la vida ofrecedle - ¡y que coma de él!
> El manjar de la vida le ofrecieron - y él no comió de él,
> el agua de la vida le ofrecieron - y él no bebió de ella...".

Anu se maravilla mucho del suceso, pero la triste conclusión es inexorable:

> "Prendedlo y conducidlo a la tierra".

Notemos que parte de este mito fue encontrado en Egipto, con las famosas tablillas de *El 'Amarna* (s. XV-XIV) [27]. Esto significa que tales ideas no eran sólo especulaciones circunscritas al círculo de los sabios babilonios, sino hacia los tiempos de *Moisés* ya se habían difundido en todo el Oriente, juntamente con los otros elementos culturales de la civilización mesopotámica.

Para nuestro objeto es interesante notar en estos relatos de fondo filosófico, el pensamiento no se ha expresado en términos abstractos, sino mediante un lenguaje concreto, que alude a cosas conocidísimas en el ambiente en el cual fueron escritas:

— la *planta de la vida,* símbolo de la inasequible vida eterna.

— la *ciencia* en sentido mágico, que no sirve para colmar las aspiraciones humanas.

— la *serpiente,* acaso más como genio que preside la vida y la generación, que como ser maléfico.

La *planta de la vida,* como "símbolo literario", aparece aun fuera de un contexto filosófico, como simple modo de decir. Así

(27) Véase G. Ricciotti, *La storia d'Israele,* vol. I, n. 43-57.

en una carta asiria leemos: "Nosotros éramos perros muertos, pero el rey, mi señor, nos ha dado la vida presentando a nuestras narices la *planta de la vida*" (28). *Asaradón,* rey de Asiria, dice: "mi reino será salutífero para la carne de los hombres como la *planta de la vida*" (29). En un himno religioso Marduk es celebrado como ("el dador) del *árbol de la vida*" (30). *P. Deimel* enumera al menos diez representaciones en cerámica o piedra de tal árbol. y a su lado la divinidad guardiana (31).

En conclusión: en el ambiente cultural más vecino al mundo bíblico encontramos una filosofía de los destinos humanos, concretada en relatos aptos para inculcar la idea de la absoluta inutilidad de las pretensiones humanas para una suerte mejor.

Es una visión netamente pesimista y descorazonadora, en la cual está ausente aun la más pequeña alusión a una esperanza en un porvenir mejor, aquella esperanza que es el epílogo de *Génesis* 3. Así el sufrir humano que se condensa en la muerte, además de no tener remedio, ni siquiera tiene una explicación plausible. *No se menciona para nada la culpa del hombre* y un castigo merecido, de modo que toda la responsabilidad de la triste suerte de la humanidad recae en los dioses. Por esto ciertos pasos del poema de *Ghilgamesh* constituyen una acusación contra la divinidad, por su comportamiento con los hombres.

Una filosofía, por tanto, más que pesimista, sobremanera absurda y monstruosa, que el relato bíblico del pecado original pone precisamente (¿coincidencia casual?) en labios de la "serpiente" seductora, la cual insinúa a la primera mujer la sospecha de envidia y malevolencia de Dios hacia los hombres.

Y esta duda acerca del amor de Dios, fue el primer paso hacia la caída que señaló la ruina de la humanidad.

La narración bíblica del pecado original se nos presenta ahora bajo una nueva luz. También aquí hay una filosofía sobre el destino humano, pero tal que resulta una *apología de Dios.* Por tanto se inspira en una idea de Dios totalmente nueva: Dios sabio y bueno no es la causa de la triste suerte del hombre. La causa es un *hecho culpable* de parte del hombre. Esta conexión con un hecho, tal que responda a la pregunta: "¿Fué siempre así?" —extraña a la problemática babilonia— y a la otra "¿Por qué

(28) Otros ejemplos en el art. de J. Plessis, *Babylone et la Bible,* Suppl. au Dict. de la Bible. t. I, c. 738.

(29) Véase A. Deimel, *Genesis cc. 2-3 monumentis assyriis comparata,* Verbum Domini 4 (1924), 285.

(30) Véase A. Deimel, *ibidem.*

(31) *Ibid.,* págs. 386-387.

fue así?", y también tal que explica la actual condición humana, es totalmente nueva y proviene de la Revelación.

D. - EL GENERO LITERARIO DE GENESIS 3

40. — Después de todo lo que se ha dicho en los párrafos precedentes, el género literario de *Génesis* 3 queda ya, en sus líneas esenciales, suficientemente definido.

La intención del escritor bíblico y por tanto de Dios inspirador en la narración del primer pecado, es *histórico-doctrinal*. Son por consiguiente *hechos históricos:* el estado privilegiado de nuestros primeros padres, elevados a la amistad e intimidad con Dios, aptos para la inmortalidad corporal, inmunes de la concupiscencia, y del dolor y dotados de ciencia suficiente; la prueba de su sujeción a Dios; la tentación de Satanás; la caída y la pérdida de los privilegios; la promesa de la futura redención; la trasmisión a toda la humanidad de la triste herencia.

Este patrimonio histórico y doctrinal, es como se ha dicho (véase Nº 34), suficientemente claro y preciso en el texto sagrado y aun más claramente ilustrado por el Magisterio de la Iglesia, como para tener dudas sobre él.

Lo único que se puede someter a una prudente discusión y a una ulterior discusión no es el núcleo central del relato sagrado, sino sólo el significado preciso que tiene cada uno de los elementos de la descripción plástica, a saber: el árbol de la vida, el árbol de la ciencia del bien y del mal, la serpiente tentadora, el jardín-paraíso.

La justificación autorizada de este método exegético y de esta distinción, la encontramos en las siguientes declaraciones del Secretario de la Pont. Com. Bíbl. en la carta al *Card. Suhard:* "...los once primeros capítulos del *Génesis*... refieren en una lenguaje sencillo y figurado, adaptado a las inteligencias de una humanidad menos desarrollada, las verdades fundamentales presupuestas para la economía de la salvación y al mismo tiempo la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo escogido". El mismo pensamiento se esclarece. con un llamamiento a la prudencia en su aplicación, en la Encíclica "*Humani generis*" (véase Nº 49).

Se trata, pues, en nuestro caso de precisar las cualidades "del lenguaje sencillo y figurado, adaptado a las inteligencias de una

humanidad menos desarrollada", con el que el autor sagrado ha narrado el hecho histórico del pecado original.

Observemos al respecto:

a) El relato bíblico, interpretado rectamente, no contiene nada de fabuloso o de infantil y por tanto históricamente inaceptable. Los pormenores de la narración se han de entender, como es lógico, a la luz de las ideas doctrinales que efectivamente quieren expresar y que forman la trama más profunda del gran drama de la humanidad. Ni el árbol de la vida, ni el de la ciencia, ni la serpiente tentadora, ni el jardín-paraíso resultan *por sí mismos,* elementos *inverosímiles,* como luego veremos, de modo que exijan que se deje el sentido literal-histórico por el metafórico.

b) Las razones que podrían sugerir este cambio son sólo de carácter literario y miran sólo a la forma y no al concepto. Esto es: en concreto se trata de constatar eventuales afinidades entre las expresiones (en cuanto a las ideas, ya hemos dicho que son divergentes) usadas en el texto sagrado y análogas fórmulas, hechos o ideas corrientes en el antiguo Oriente, capaces de sugerir al hagiógrafo un relato y un lenguaje figurado de dicho tipo.

c) En el actual estado de las investigaciones no se dispone todavía de datos suficientes como para permitir conclusiones sólidamente probables sobre el *preciso* género literario de los pormenores de *Génesis* 3, como por ej. lo son en el relato de *Génesis* 1. Pasemos a analizar estos pormenores.

1. - El árbol de la vida

41. — Nada, repetimos, se opone a la plena historicidad de este pormenor. En efecto, como Dios ha dado al alimento común la posibilidad de reintegrar en el hombre las energías, supliendo la consunción cotidiana del organismo humano, nada impide que la omnipotencia divina hubiera conferido al fruto de una planta una virtud preternatural tan eficaz que lo hubiera convertido en un alimento capaz de alejar perennemente al hombre de la muerte. No hay absurdo en esto, de modo que una posición negativa sería un preconcepto apriorístico. ¿Acaso Dios no ha puesto en elementos ordinarios y caducos (vino, pan, agua, aceite), aunque en otro orden de cosas, la virtud de conferir en el rito sacramental, nada menos que la vida eterna?

Hay, con todo, indicios de carácter literario que sugieren una cierta cautela en la interpretación estrictamente literal del texto

sagrado. De lo expuesto en el Nº 39 resulta que en el antiguo Oriente la idea de la inmortalidad frecuentemente, aunque con diversas formas, se concreta en la expresión *"planta de vida, hierba de vida"*.

No es imposible que esta idea del antiguo Oriente hubiera sugerido al hagiógrafo el traducir en símbolo literario estructurado con elementos conocidos de todos, un hecho histórico y una idea de todas desconocida: ¡poder vivir para siempre! Mientras Ghilgamesh busca inútilmente la planta de la vida (y esto significa que es una esperanza quimérica, porque los dioses no quieren que los hombres tengan este don) el primer hombre tuvo a su disposición el famoso árbol de la vida; lo cual significa que Dios que no es celoso de la inmortalidad, ha dado al hombre la posibilidad de vivir para siempre [32].

Pero después del pecado el gran don vuelve a ser una quimera: "los Querubines y la llama de la espada vibrátil" (v. 24) cierran ahora para siempre el acceso al árbol de la vida.

Ateniéndonos al texto original, no parece que haya que pensar en querubines armados de espada, sino más bien en dos cosas distintas y autónomas: los Querubines por una lado y "la llama de la espada" por otro.

El ambiente mesopotámico ofrece afinidades muy significativas. Los Querubines nos hacen pensar, por su nombre y por su oficio, en los *Kâribu* asirio-babilónicos, que, representados como leones o toros alados con cabeza humana, se ponían como *custodios* a la entrada de los palacios, esculpidos en colosales bloques de piedra [33].

Un texto publicado por *Thureau-Dangin* parece que aporta un poco de luz también para la identificación de la "llama de la espada vibrátil", que por mucho tiempo era un elemento enigmático. Hacia el 1100 el rey *Tiglar-Pileser I* declara respecto a una ciudad conquistada: "he hecho un rayo de bronce y he escrito también la prohibición de ocupar la ciudad y de reconstruirla. En aquel lugar he edificado una casa y he puesto sobre ella el rayo de bronce" [34]. En verdad, como nota *Heinisch* [35], el texto bíblico no habla de "rayo", sino de "espada"; nos parece, con todo, que entre ambos objetos hay una notable afinidad.

(32) La imagen del árbol de la vida vuelve a encontrarse como símbolo literario en los siguientes pasajes bíblicos: *Prov. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4; Apoc. 2, 7; 22, 2; 22, 14.* Qué hay que entender por símbolo literario, ya lo hemos expuesto en el cap. II.

(33) Véase Dhorme y Vincent, *Les Cherubins*, Revue Bibl. 35 (1936), 328 ss., 481 ss.

(34) Véase F. Ceuppens *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, IIª ed., Turín 1948, p. 225.

(35) Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930 p. 131.

Dadas estas analogías, el *P. Ceuppens* [36] admite en *forma dubitativa* que, tanto los Querubines como "la llama de la espada", pueden considerarse como símbolos, introducidos para indicar en forma plástica la prohibición de acercarse al paraíso y al árbol de la vida.

2. - El árbol de la ciencia del bien y del mal

42. — En el Nº 35 hemos probado que "ciencia del bien y del mal" es sinónimo de omniciencia". Es por tanto claro el objetivo de la tentación y del pecado de Adán.

Aun en este caso, de suyo, no hay repugnancia en que el objeto de la fe y de la sumisión a Dios se pudiera concretar en la abstención de un fruto, el cual llamado "de la ciencia del bien y del mal" en cuanto el comerlo o no, implica de parte del hombre la aceptación de los propios límites o el conato de superarlos. Antes bien, cuanto más arbitrario parece el acto de obsequio requerido por Dios, tanto más efecto e indicio de fe resulta el obsequio mismo.

Notemos sin embargo cómo la relación entre "ciencia" y "árbol", así concebida, resulta más bien indirecta. El árbol en tal caso se debería llamar con más propiedad "de la obediencia", mientras que el autor, con toda insistencia, lo presenta en relación directa con la "ciencia del bien y del mal".

Tratándose de dos objetos heterogéneos: un árbol *real* y la ciencia, no es fácil pensar en concreto en la mutua relación directa, de modo que la interpretación metafórica parece presentarse como más obvia: "el árbol de la ciencia" no parece ser sino la ciencia misma bajo *la figura* de un árbol. Tanto más que en realidad el comer el fruto no dio la ciencia ambicionada. Dios mismo constata con amarga ironía, que, dentro del contexto, sólo es compasión: "He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros, en cuanto al conocer el bien y el mal" (3, 23) [37]. Reconozcamos, no obstante, que no siempre la interpretación más obvia y cómoda es también la más verdadera y plausible.

(36) F. Ceuppens, *Quaestiones...*, pág. 226.
(37) J. Coppens, *A propos d'une nouvelle version de Gen.* 3-22, Ephem. Theol., Lov. 24 (1948), 413-429; propone una nueva traducción de este versículo: "Voici qu'Adam, comme chacun à naitre de lui, apprendra à connaitre le bien et le mal". El intento de Coppens, como se deduce de la citada monografía: *La connaissance du bien et du mal*, es obviar una dificultad capital contra su interpretación sexual del pecado original; pero la nueva traducción del v. 22 no parece filológicamente aceptable. Véase R. de Vaux, Revue Bibl. 56 (1949), 303.

Las razones de carácter literario, que pueden exigir el sentido metafórico, son en nuestro caso bastante escasas. En efecto, "el árbol de la ciencia del bien y del mal" parece que no tiene correspondiente en la literatura mesopotámica. Se nombra, es verdad, "el árbol de la verdad"; una divinidad súmera tiene el nombre de *Nin-gish-zi-da* que significa: "señora del árbol de la verdad" [38].

Por tanto no es imposible que el autor inspirado, aun no disponiendo de prototipo mesopotámico, habiendo por lo demás usado la imagen de un árbol para concretar la idea de la vida eterna, por analogía y simetría, no encontró nada mejor que presentar un árbol para fijar en él la idea de una ciencia divina.

Una vez más el autor sagrado, con un lenguaje accesible a los contemporáneos, habría inculcado un concepto enteramente nuevo: que mientras *Adapa* tuvo de Dios protector la ciencia de secretos del cielo, pero no la vida eterna, el primer hombre, favorecido con este privilegio, debía reconocer su propia limitación, rindiendo a Dios el tributo de un acto de fe.

3. - La serpiente tentadora

43. — La serpiente de *Génesis* 3 no es, como se ha dicho, un animal que habla (esto es inverosímil y fabuloso), sino que es el Demonio.

Es muy natural que el Demonio, por ser espíritu, para ponerse en comunicación con el hombre se sirva de elementos sensibles. Satanás pudo posesionarse de una serpiente real para usar de ella como de un instrumento o máscara, o bien producir en la fantasía o ante los ojos de la mujer, una imagen fantomática (ilusoria) de serpiente.

Si rechazásemos la verosimilitud de este procedimiento, tendríamos también que rechazar en bloque todas las manifestaciones demoníacas sensibles, sólidamente documentadas en muchos casos, por ej. en las vidas de los santos. Recuérdense las hostilidades que afligieron por muchos años al *santo Cura de Ars.*

Aunque en el antiguo Oriente la serpiente nunca figura como seductora del hombre e instigadora de la culpa, con todo, frecuentemente es puesta en relación con la vida y la fecundidad, que es considerada como de su dominio. También entre los ca-

(38) P. Dhorme, *L'arbre de la vérité et l'arbre de la vie*, Revue Bibl. 7 (1907), 271-274.

naneos, los fenicios, los egipcios y los mismos griegos tiene esta función específica [39].

Como se vio en el Nº 39, es precisamente una serpiente la que quita al incauto *Ghilgamesh* la hierba de la vida. Ahora bien, en el relato bíblico tiene *en parte* un oficio semejante: la serpiente quita a *Adán* y *Eva* la inmortalidad. No sólo en *Génesis 3* se insiste sobre esta relación serpiente-muerte, sino en *Sabiduría 12. 24* se pone en evidencia que "por envidia del Diablo (serpiente) la muerte entró en el mundo".

Una vez más, no parece imposible que los elementos recordados hubieran sugerido al hagiógrafo el que se sirviera de un símbolo conocido para ilustrar un concepto nuevo: que la immortalidad fue quitada al hombre por un *ser maléfico*, enemigo de Dios y del hombre, presentado como "serpiente", para hacer más accesible, con la debida cautela (véase Nº 36), la narración a sus contemporáneos [40].

4. - El jardín-paraíso

44. — En *Génesis 2, 8-14* se tiene la descripción y la ubicación del Paraíso Terrenal. El se encuentra en Edén y lo atraviesa un curso de agua, del cual nacen cuatro ríos, dos conocidos: el Tigris y el Eufrates, y dos desconocidos: el Phison y el Gheon. Demasiado largo, por no decir imposible, sería reseñar las diversas interpretaciones de estos versículos; basta recordar que el Paraíso Terrenal del extremo Oriente *(Coppens)* lo ha pasado al Polo Norte (!) *(Warren-Gruhn)* o simplemente fuera de la tierra *(Ungnad)* [41]. La cuestión por el momento no es soluble y quizá nunca lo sea ni en el futuro [42].

Que el hombre en un estado absolutamente primitivo de civilización haya morado en un jardín delicioso no es del todo inverosímil. Con todo se podría advertir que el autor sagrado y más aún la tradición católica, considera el jardín como un *paraíso*. Es claro que en concreto un jardín como tal es solo un coeficiente modesto de felicidad y que podría considerarse con la Tradición más conforme como un conjunto de todos los elementos capaces de hacer al hombre feliz con tal que se lo imagine

(39) K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, p. 458 ss.; J. Coppens, *La connaissance, etc.*, Louvain 1948, págs. 92-117 con amplia documentación literaria y arqueológica (aunque no siempre correspondiente a la tesis del autor sobre el carácter sexual del primer pecado) y rica bibliografía; P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica*, Brescia 1950, p. 112.

(40) Para el decreto de la Pont. Comisión Bíbl. sobre la serpiente, véase n. 49, nota 42

(41) Véase P. Heinisch, o. c., p. 76.

(42) Véase A. Bea, *De pentateucho*, Roma 1933, p. 150. Véase arriba n. 29, nota 13.

también como símbolo. Del mismo modo que en el *Apocalipsis* 21, se nos describe la Jerusalén celestial con muros de las más variadas piedras preciosas, para indicar simbólicamente la felicidad de los elegidos, la cual ciertamente tiene por objeto bienes mucho más nobles.

En la literatura mesopotámica, por lo demás, aunque no hay vestigios de un Paraíso Terrenal, abierto por breve tiempo al hombre, con todo el reino de *Siduri* es considerado como una región con plantas de piedras preciosas que producen frutos hermosos a la vista y buenos para considerarse" (véanse las mismas expresiones en *Génesis 2)* (43).

Todo esto lo decimos no para poner en duda la realidad del jardín-paraíso (pues que Adán y Eva debieron pasarla bien sobre la tierra y gozar como era natural de las delicias de la vegetación), sino para poner en claro que probablemente en la mente del hagiógrafo el jardín *también* se toma simbólicamente, para inculcar la idea de la perfecta felicidad de los primeros padres.

5. - Conclusiones

Como se ve, en la actualidad la identificación del género literario en los particulares descriptivos del relato bíblico sobre el pecado original, se basa (ya lo hemos dicho en el Nº 33), sólo sobre conjeturas (44). El conjunto narrativo, empero está dispuesto de tal modo que, verificado el valor metafórico de un elemento (por ej. el árbol de la vida) queda en gran parte resuelta también la interpretación de los demás pormenores.

Las observaciones precedentes sólo quieren indicar el método que hay que seguir en la investigación, siempre que ulteriores estudios sobre el texto y contexto sagrado y sobre las literaturas del antiguo Oriente, nos facilitaran más abundante material de estudio.

La conjetura —como cualquiera lo ha podido comprobar— siempre versa sobre elementos de segunda importancia y no desmerece ni siquiera de lejos el núcleo histórico-doctrinal, ya arriba

(43) Véase J. Plessis, o. c., col. 737.

(44) Entre los exégetas católicos más recientes que admiten, en forma de opinión o la dan como segura, la interpretación simbólica de los citados pormenores del relato bíblico del pecado original, recordamos: F. Ceuppens, o. c., p. 180-188; J. Coppens, o. c.; R. de Vaux, o. c., p. 306; B. Rigaux, *L'Antéchrist*, París 1932; A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israel*, París 1946, págs. 7-24; Idem en *Ephem. Theol.*, Lov. 23 (1947), 658-661; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, París 1948, págs. 46-73; J. Guitton, o. c., págs. 98-105; Ch. Hauret, *Origines*, París 1950, págs. 121-162; Heinisch, lug. cit., págs. 91-95, etc.

ilustrado y precisado en el decreto de la Pont. Com. Bíblica (ver Nº 49). De este modo tendremos un género literario particular, en el cual la realidad histórica está representada bajo la forma de una narración trabada mediante símbolos literarios, según lo expusimos en el Nº 16 y en armonía con los hechos constatados en los Nros. 13-15.

Una vez más nos place llamar la atención sobre el luminoso contraste entre la simplicidad popular del relato, probablemente influenciado por expresiones de elementos del ambiente oriental, y el espléndido patrimonio de ideas religiosas que no tienen parangón en ninguna literatura y que el autor bíblico no pudo haber aprendido sino por divina revelación.



CAPITULO V

LA EXEGESIS DE GENESIS 1-3
Y LA TRADICION ECLESIASTICA



CAPITULO V

LA EXEGESIS DE GENESIS 1-3
Y LA TRADICION ECLESIASTICA

A. - Estado de la cuestión

45. — Leyendo las páginas precedentes acerca de la interpretación de los primeros capítulos del *Génesis,* pudiera ser que alguno se viera tentado de acusar a los exégetas modernos de traicionar la enseñanza tradicional de la Iglesia, como también pudiera darse que alguien llegara maliciosamente a insinuar que la Iglesia misma cambia, por cómodo oportunismo, su doctrina.

Respondemos a esta dificultad observando que, en las enseñanzas de los Santos Padres y en general de los hombres de la Iglesia, hay que distinguir entre lo que enseñan como verdad revelada, la cual se puede profundizar, pero no mudar, y lo que enseñan como opinión común sobre la cual ninguno discute, porque no hay motivo para ello, sin que ésto se la considere comprometida desde el punto de vista de la fe.

Hoy por ej. todos hablan de los *tres* Reyes Magos, pero nadie defiende este número (históricamente no demostrable) como una verdad de fe.

Así no habría que maravillarse si todos hubieran tomado a la letra los seis días de la creación cuando no había ningún motivo para pensar diversamente. Y sin embargo nunca se encuentra esta interpretación en los documentos dogmáticos oficiales (definiciones, profesiones de fe, anatematismos), ni jamás se presenta como comprometedora desde el punto de vista de la fe en los escritos de los Padres. Quien conozca la literatura patrística puede fácilmente echar una línea de división entre las enseñanzas dogmáticas y las opiniones comunes, observando el diverso modo de portarse de los Padres respecto de las varias cuestiones. Cuando se trata de doctrinas de fe, hay una gran uniformidad y hasta unanimidad, y una rigidez de posición siempre que surge una opinión contraria. Empero cuando se trata de opiniones simplemente comunes, es fácil ver cómo surgen, sin que se entable polémica, los más dispares puntos de vista aún entre los máximos Doctores de la Iglesia.

Es cierto que algunas cuestiones doctrinales, en un principio menos claras, llegan a ser unánimes sólo después de un tiempo, hasta que se llegó a la definición, pero no es este el caso de la interpretación de los tres primeros capítulos del *Génesis,* respecto de las cosas que en ellos no tienen carácter dogmático.

Con unos ejemplos aclararemos lo expuesto.

B. - Epoca patrística

46. — 1) *La creación en seis días* ya fue interpretada en sentido alegórico en la *epístola de Bernabé* (15, 4), escrito antiquísimo (por los años 96-97 ó 117) y muy estimado en la Iglesia primitiva: "Fijaos en lo que significan las palabras *terminó en seis días.* Quiere decir que en seis mil años el Señor conducirá todas las cosas a su término... *y reposó en el séptimo día:* esto significa que cuando el Hijo venga a poner fin al tiempo de la iniquidad, a juzgar a los impíos... entonces gloriosamente reposará en el día séptimo" [1].

Clemente Alejandrino († 215) introduce la idea de la creación simultánea, que la Biblia describe como sucesiva para mostrar el orden que hay entre las cosas [2]. Opinión que fue sostenida, entre otros por *S. Agustín* [3], quien entiende alegóricamente la sucesión y la disposición de las obras de los seis días.

Orígenes († 254) ve la imposibilidad de los seis días en el sentido astronómico antes de la creación del sol y de la luna que aparecieron sólo en el cuarto día, y da de todo el relato una interpretación alegórica haciendo corresponder a cada creatura material, la correspondiente creatura espiritual [4].

La Edad Media latina hizo suya la interpretación de *S. Agustín,* y *Sto. Tomás* [5] reconoció su legitimidad: "De estas expliciones la primera, la de *San Agustín,* es más sutil y más apta para la apología de las Escrituras; la segunda, la de los demás Santos, es más llana y más conforme con el sentido superficial de la letra. Pero como ni una ni otra están en discordancia con las verdades de la fe, y el contexto se adapta tanto al uno como al otro sentido, por no despreciar a ninguna, sostenemos ambas y traemos sus argumentos".

(1) F. X. Funk, *Patres Apostolici,* Tubingae 1901, vol. I, págs. 82-84.
(2) Clemens Alex., *Stromata* 6, P. G. 9, 369, 376.
(3) S. Augustinus, *De Genesi ad litteram,* 4, 33, 52. P. L. 34, 318; 4, 22, 39. P. L. 34, 312, etc.
(4) Orígenes, *Contra Celsum* 6, 60, P. G. 11, 1389.
(5) S. Thomas Aquin., *De Potentia,* quaest. 4, a. 2.

Como no existe en la Tradición uniformidad de miras en la interpretación del relato de la creación, ciertamente no es una innovación ilegítima entender los "seis días" como expresiones artísticas, en base a un conocimiento más exacto de las literaturas antiguas.

2) *La creación de Adán y Eva* no ha dado lugar a divergencias notables, porque los antiguos no encontraban especiales dificultades. Con todo hay voces discordes.

S. Ambrosio escribió un libro entero sobre los hechos del Paraíso Terrenal, los cuales interpreta con un alegorismo de subidos tonos: "Los más han pensado que el Paraíso es el alma del hombre, en la cual han brotado los retoños de la virtud. El hombre puesto para trabajar y guardar el Paraíso es el entendimiento del hombre, cuya fuerza parece que es la que cultiva el alma... Los animales del campo y las aves del cielo que son conducidos a Adán, son nuestros movimientos irracionales... Por esto no se encontró ninguna ayuda semejante a nuestro entendimiento sino la sensación" (6).

Eva que proviene de Adán es, pues, la sensación que el entendimiento descubre como afín a sí, interpretación ya propuesta por el judío *Filón* (7).

S. Agustín encontró mucha ayuda para su conversión en la exégesis alegórica, a la manera de *S. Ambrosio*. Preciosos documentos de este período de la exégesis agustiniana es el *De Genesi contra Manichaeos* (año 390), en el cual encontramos una explicación curiosa sobre el *barro* del cual fue formado *Adán* "Es superfluo buscar de dónde Dios hizo el cuerpo de *Adán*. Si se habla del hombre *como compuesto* de alma y cuerpo, la palabra *barro* es muy apta para significar la mezcla del cuerpo con el alma; como en efecto, el agua recoge, hace masa y une la tierra cuando ella se hace barro, así el alma vivificando la materia del cuerpo la conforma en unidad concorde y no permite que caiga y se disuelva" (8).

Y para la formación de *Eva:* "El hombre, con una contemplación interior (sueño de Adán), ve que en el alma hay una parte racional (Adán) y una sensitiva (Eva), la cual debe estar sujeta a la racional. Es incierto si la narración bíblica tiene valor objetivo, esto es, si las cosas sólo son narradas de modo

(6) S. Ambrosius, *De Paradiso* 11, P. L. 14, 211; la misma idea 279, 311.
(7) Philo, *Sacrarum legum allegor.*, lib. II, 2. tom. I, pág. 72.
(8) S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 2, 7, P. L. 34, 200 ss.

figurado, o también *han sucedido* de modo que puedan ser figurativas" [9].

Más tarde el Santo (401-415) mudó el método de interpretación, pero ciertamente cuando seguía el ejemplo de su maestro *S. Ambrosio,* no tenía el mínimo temor de oponerse a una tradición dogmática. Y aun en la nueva interpretación que él llama "ad litteram", escribe palabras dignas de ponderarse bien: "No hace falta creer, como hacen algunos, que el hombre es la obra principal de Dios por el hecho de que para las otras cosas *dijo y fueron hechas,* y a éste lo hizo él mismo, sino más bien porque lo hizo a su imagen". No sabe si Dios sacó a Adán de la tierra de modo repentino y en edad adulta o, como ahora, forma los cuerpos en el seno de las madres [10]. Con esto, del antropomorfismo bíblico no queda absolutamente nada.

47. — 3) *De las modalidades del pecado de Adán* se encuentran varias interpretaciones entre no pocos Padres. He aquí algunos ejemplos:

Para *Clemente Alejandrino* († hacia 215), *Adán* y *Eva,* aun adolescentes, habrían anticipado el uso del matrimonio [11].

Para *S. Gregorio Nacianceno* († 390), el árbol del pecado es la "theoría", o contemplación de las cosas divinas, que está vedada a los imperfectos, porque sólo es buena para los perfectos [12].

S. Gregorio Niseno († 394), observa que en el Paraíso el estado de privilegio de nuestros primeros padres no necesitaba de alimento material; el árbol de la vida es el bien sin mezcla de mal; el árbol de la ciencia del bien y del mal es el bien mezclado con el mal, porque el mal no es sino un bien defectuoso. Por esto ambos árboles fueron puestos en el mismo lugar central del Paraíso: el segundo no es sino el primero, pero careciendo de algo [13].

Tal interpretación nunca fué rechazada por la Iglesia *griega,* como se deduce de la afirmación de *Anastasio Sinaíta* (640-700): "La verdadera naturaleza de ambos árboles del Paraíso es del todo desconocida y tal conocimiento no es necesario a la Iglesia". [14]; y esto se ve más patente por el hecho de que la interpreta-

(9) *Ibid.*, 2, 12, P. L. 34, 205 s.
(10) S. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, 6, 12-12, P. L. 34, 347 s.
(11) Clemens Alex., *Strom.*, 3, 17, P. G. 8, 1205, 1208.
(12) S. Gregor. Naz., *Oratio* 38, 12, P. G. 36, 324; véase 632 s.
(13) S. Greg. Nis., *De hominis opifico* 19-20, P. G. 44, 196-200; *In cantica* 12, P. G. 44, 1020 s.
(14) Anastasius Syn. en *Hexaëmeron* (Hexamerón, o sea de "seis días"), lib. 9, P. G. 89, 971 s.

ción alegórica de los árboles ha quedado como canonizada en la Suma Teológica de *S. Juan Damasceno* († 750), el último de los Padres y el primer teólogo griego. El admitió la existencia de un Paraíso sensible como substrato del Paraíso espiritual, en el cual se encontraba *Adán*, libre de las leyes materiales de la nutrición y de la procreación. El árbol de la vida es Dios, contemplado directamente, o bien el conocimiento de Dios a través del mismo, peligroso para los no acostumbrados en la contemplación de Dios; o bien es el alimento sensible y deleitoso que nos trasforma en corrupción [(15)].

La Iglesia de lengua *siríaca* tuvo en *S. Efrén* († 375) un eximio exponente de la interpretación literal. Y sin embargo ya en sus obras, en pasos tal vez interpolados, se admite la interpretación alegórica: en el paraíso hay aguas espirituales que riegan árboles espirituales [(16)]. "Si nuestros primeros padres hubieran obedecido al mandato de Dios, éste hubiera sido su conocimiento del bien y de la vida, y ellos hubieran sido elevados a las dulzuras de la contemplación (theoría) que reside en el árbol de la vida, que es Dios, uno y trino" [(17)]. De todos modos, semejante interpretación se encuentra en pasajes de *Jacobo de Edesa* (hacia 700) recogidos en la "Cadena" (colección de textos) del monje *Severo de Edesa* (hacia 800), del cual traducimos estas significativas palabras: "En realidad *Adán* y *Eva* no vieron a Dios, ni les habló con palabras, ni les hizo túnicas ni vestidos, sino que tal vez es la costumbre de la Escritura de presentar las realidades que no se conocen por la experiencia, por medio de aquello que se experimenta y se puede expresar" [(18)]. Tal vez porque es un semita quien esto escribe, sus palabras definen tan agudamente el carácter literario de los primeros capítulos del *Génesis*.

En la Iglesia *latina* encontramos la interpretación de *S. Ambrosio* († 397) que excluye positivamente el sentido literal. El se pregunta si es posible que se encuentre el diablo en el paraíso (terrestre). Responde que no es imposible, pero si esto no agrada hay otra interpretación. La serpiente es figura *del placer; el* placer tienta a la sensación, figurada en *Eva*, la cual a su vez tienta al hombre, es decir, la parte intelectual, representada por *Adán* [(19)]. Cuando ya viejo, escribe *S. Ambrosio* a cierto *Sabino* que le había preguntado sobre la interpretación del Paraíso te-

(15) S. Joan. Damasc., *De fide orthodoxa*, lib. II, P. G. 94, 916 s., 976.
(16) S. Ephrem Syri, *Opera omnia*, Romae 1737, tom. I: *Explicatio in Genesim*, p. 22 s.
(17) *Ibid.*, en *Genesi collectanea*, pág. 129.
(18) *Ibid.*, pág. 141 s.
(19) S. Ambrosius, *De Paradiso*, cap. II, P. L. 14, 278 s.

rrenal, repitió y con más claridad la misma interpretación [20], que por tanto para él era definitiva.

S.Agustín, comentando los primeros capítulos del *Génesis* contra los Maniqueos, da una explicación muy alegórica y sutil. El Paraíso terrenal es la felicidad del hombre; el árbol de la vida es la sabiduría, el árbol de la ciencia es el libre albedrío. El diablo no entró en el Paraíso —si acaso era un lugar— visiblemente, sino con pensamientos y sugestiones, y el hecho de que tentó primero a la mujer representa el proceso psicológico por el cual la sensibilidad es la primera en ceder, arrastrando después consigo a la razón (como en *S. Ambrosio)* [21]. Ya hemos observado que después *S. Agustín* abandonó esta explicación, dando una interpretación sabiamente literal, donde evita todo antropomorfismo y da una solución genial a toda dificultad.

De ahí provino que todos los intérpretes latinos, medioevales y modernos, no encontraran nada mejor que trascribir las explicaciones de *S. Agustín.* Y esta es la principal razón por la cual las otras explicaciones quedaron desconocidas en el mundo latino. Con todo el mismo *S. Agustín* en esta obra suya [22] admite como probable otra explicación del pecado original. He aquí sus palabras: "No ignoro que algunos son de esta otra opinión: el apetito de la ciencia del bien y del mal con su impaciencia venció a aquellos seres humanos y quisieron obtener antes de tiempo lo que se le difería para una mejor oportunidad. El tentador hizo de modo que ellos, apoderándose anticipadamente de lo que todavía no les correspondía, ofendiesen a Dios; así ellos fueron condenados a la privación del uso de aquellas cosas que, de haberlo hecho a su tiempo, como Dios quería, hubieran podido usar con ventaja. En tal caso, si estos intérpretes entienden el árbol no a la letra, no como un verdadero árbol, con verdaderos frutos, sino como una figura, este modo de pensar estaría aún conforme a la fe verdadera y a la verdad (habeat exitum aliquem rectæ fidei veritatique probabilem)".

48. — *4) La exégesis de la Escuela Antioquena.* Intencionalmente en los párrafos anteriores hemos recogido y coleccionado las interpretaciones patrísticas más divergentes y tal vez no muy probables, para poner en evidencia la falta de aquella unanimidad que es regla de fe.

(20) Idem, *Epistola* 45, P. L. 16, 1143.
(21) S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos,* 29; 14, P. L. 34, 202 s., 207.
(22) Idem, *De Genesi ad litteram,* 11, 41, P. L. 34, 452.

Para no ser tachados de parciales y vista la importancia del tema, traigamos ahora el pensamiento de la Escuela Antioquena (siglo IV, V) cuyos representantes ocupan un puesto eminente entre los exegetas que más se han atenido al *sentido literal propio* en la interpretación de los tres primeros capítulos del *Génesis*.

Su importancia está en el hecho de que ellos no sólo citan los pasajes bíblicos, dejando entender —como los más— que no piensan en nada distinto del sentido literal obvio, sino que tratan directamente la cuestión de la relación entre la narración y la realidad, tomando posiciones contra *Orígenes* y los simpatizantes de su método de interpretación alegórica.

Contra los alegoristas unánimemente consideran el paraíso de *Adán* como un lugar no celestial, sino terreno [23] e identifican los ríos del paraíso con los cuatro mayores ríos del mundo entonces conocido [24], que provienen de un único río del Edén y que, después de un largo recorrido subterráneo, afloran en cuatro puntos distintos de la tierra. Naturalmente tienen por reales los árboles del paraíso, identificando el árbol de la ciencia con un verdadero árbol, llamado con un nombre misterioso sólo porque fue la ocasión de haber experimentado el mal de la desobediencia [25]. A propósito de las túnicas de pieles *(Génesis 3, 21)* son unánimes en rechazar la idea de *Orígenes* de que ellas representaban el cuerpo mortal de *Adán* y *Eva,* o la mortalidad misma asumida por los cuerpos después del pecado, como opinaban —para evitar el error de la preexistencia de las almas— algunos ortodoxos admiradores de *Orígenes;* con todo no son unánimes al explicar de modo diverso el origen de dichas pieles [26].

Merece ser recordado que (los antioquenos) aunque unánimes en rechazar la alegoría, en ciertos particulares como los referidos, sin embargo difieren entre sí notablemente en la interpretación teológica de la caída original.

En efecto, a la cuestión esencial: "¿qué se ha mudado en el hombre como efecto de la caída original?" dan dos respuestas, precisamente los dos grandes antioquenos, *S. Juan Crisóstomo* († 407), y *Teodoro de Mopsuestia* († 428). El primero, siguiendo

(23) S. Juan Crisóstomo, *Homiliae in Genesim*, 13, 3, P. G. 53, 108. Severiano de Gabala, In mundi creatione, or. 6, 7, P. G. 56, 476. Teodoro de Mopsuestia, *Fragmenta in Gen.*, P. G. 66, 637. Teodoreto, *Quaestiones in Gen.*, q. 25, P. G. 80, 121.

(24) S. J. Crisóstomo, l. c., col. 110. Severiano, o. c. 5, 5 s., col. 478. Teodoreto, o. c., q. 29, col. 125 s.

(25) S. J. Crisóstomo, o. c., 16, 5, col. 131 s. Severiano, o. c., 6, 4, col. 488. Teodoro de Mopsuestia, o. c., col. 640 (dice que fue una higuera). Teodoreto, o. c., q. 26, col. 124.

(26) Diodoro de Tarso, *Fragmenta in Gen.*, P. G. 33, 1569. Severiano, o. c., 6, 7, col. 492 s. Teodoro de Mopsuestia, o. c., col. 641. Teodoreto, o. c., q. 38, col. 137.

una idea de otros orientales, que no han compartido, como veremos, los mejores teólogos de todos los tiempos, enseña que nuestros primeros padres antes del pecado se encontraban en un estado "angélico", y en cuanto "incorruptibles e inmortales", no estaban sujetos a las necesidades de la naturaleza [27], tanto que hasta la propagación del género humano, según las actuales leyes fisiológicas, sería consecuencia del pecado [28]. Al contrario, el segundo, ya en otros puntos discorde con las doctrinas tradicionales, aquí disiente y casi llega al borde de la herejía, disminuyendo enormemente la diferencia entre el estado de *Adán* y el nuestro, y suprimiendo toda diferencia entre el estado ideal del hombre en la mente divina y su estado actual [29].

Aun manteniéndose en el justo medio entre ambas tendencias, el gran teólogo *Teodoreto de Ciro* († 457) presenta ciertos vestigios del naturalismo de su maestro *Teodoro de Mopsuestia*, pues no hace derivar la esencia del pudor de *Adán* y *Eva* de una condición privilegiada [30], e insiste en demostrar que Dios, previendo la culpa, había preparado al hombre una naturaleza mortal, cuyos indicios son la distinción de sexos y la ley de la alimentación [31].

La escuela Antioquena no tuvo el monopolio de la interpretación según el sentido literal propio. También otros, como *S. Epifanio* († 403). *S. Cirilo Alejandrino* († 444) y de un modo profundo y original *S. Agustín* († 430) (ver Nº 47) se atuvieron deliberadamente a esta línea de conducta.

Pero lo que enseña la experiencia de los Antioquenos es que, aun con la mejor buena voluntad de seguir la letra del texto bíblico, es inevitable acudir a excepciones. El sentido literal *propio* no siempre es posible, y no es suficiente en cualquier pasaje para expresar el contenido dogmático. El mérito de la Escuela Antioquena —como también de *S. Agustín*— fue el haber

(27) Crisóstomo, o. c., 15, 4, P. G. 53, 123.
(28) *Idem*, o. c., 18, 4, Migne P. G. 53, 153.
(29) Teodoro de Mopsuestia, o. c., col. 640. Según Teodoro la mortalidad es ventajosa al hombre en cuanto éste, por su naturaleza inclinado al pecado, encuentra en la muerte y en la mutabilidad de quien es mortal el modo de arrepentirse y de destruir el pecado, mientras el pecado de quien es inmortal es irremediable. Dios tendría por tanto destinado al hombre a la mortalidad como a un bien mejor; pero para persuadir al hombre de esta ventaja, lo sometió a la prueba, prometiendo la inmortalidad. Así lo demostró que ni siquiera la prometida inmortalidad sería suficiente a tener al hombre alejado del pecado y él por su parte se persuadió que para él era mejor ser mortal antes que inmortalmente pecar como Satanás. Notemos cómo esta doctrina no parece tener presente la trasmisión de un "pecado" de origen, como se enseña en la carta a los *Romanos* (c. 5) y en la doctrina unánime de los Padres.
(30) Teodoreto, o. c., q. 28, col. 125.
(31) O. c., q. 37, col. 132-137.

fijado los principios definitivos, que por una parte evitan las arbitrariedades de los alegoristas y por otra las puerilidades de los literalistas.

Primero *Diodoro de Tarso* († 391), descartando la alegoría que destruye la realidad histórica, introduce la coexistencia en la narración bíblica del pragma (realidad sensible) con el *áinigma* (enigma, no visible, designado con palabras ocultas). Así la serpiente no es una alegoría, en tal caso no habría existido como serpiente, sino una realidad *(pragma)*, que, además, en la expresión bíblica esconde otra realidad no expresa, a saber, el diablo. Este modo de ocultar una cosa con el nombre de otra es precisamente lo que *Diodoro* llama enigma [32].

El segundo principio, introducido por *S. Juan Crisóstomo,* se llama *"condescendencia" (synkatábasis),* y es aún ahora tan fecundo en aplicaciones, que mereció ser recordado en la ya citada encíclica *Divino afflante Spiritu.* Así caracteriza esta *condescendencia* el mismo *Crisóstomo,* comentando las palabras de *Génesis 2, 8:* "El Señor plantó un paraíso": "Son palabras de condescendencia. Dios en efecto, está inmune de todas estas cosas; habló así para descender al modo de razonar de las personas materiales. También nosotros cuando hablamos con gente inculta (bárbaros) usamos de su lenguaje, y cuando dirigimos la palabra a un niño balbucimos con él, y, aunque fuésemos doctísimos, nos bajamos a sus pequeñeces... Así Dios, queriendo ser accesible a personas materiales, como somos nosotros, ha usado estas expresiones, pues se ha preocupado de hablar no por su dignidad, sino para la utilidad de los oyentes" [33].

Este principio es aplicado por el *Crisóstomo* a la formación del cuerpo de *Adán* y a la insuflación del alma [34]; a la formación de *Eva* [35]; al pasearse de Dios por el paraíso [36]; a la confección de las túnicas de piel [37] y a la expresión divina: "He aquí que Adán se ha hecho como uno de nosotros" [38].

(32) Diodoro de Tarso, *Prefacio al Salmo 118*, publicado por el P. L. Mariés, *Recherches de science religieuse*, 10 (1919), 95.
(33) P. G. 55, 71.
(34) Crisóstomo, *Homiliae in Gen.* 12, 4; P. G. 53, 102; 13, 2; P. G. col. 107 s.
(35) O. c., 15, 2; P. G. 53, 120: "Ved la condescendencia de la divina Escritura, de que palabras usa para nuestra debilidad: *Y tomó una de sus costillas.* No hay que entender estas palabras a la manera humana, sino que hay que pensar que la sencillez de las palabras conviene a nuestra debilidad humana... No nos quedemos por tanto en solas las palabras, sino entendámoslo todo de un modo conveniente a Dios".
(36) O. c., 17, 1; P. G. 53, col. 135.
(37) O. c., 17, 1; P. G. 53, col. 150.
(38) O. c., 18, 2; P. G. 53, col. 150.

De este modo el *Crisóstomo* pone en la línea de los principios una neta distinción entre la *realidad* y la *expresión literaria* de la realidad; y, admitiendo la realidad histórica de los hechos narrados, se abstiene a veces de precisar el *modo* propio, contentándose con decir que esto sucedió *"de un modo digno de Dios"*.

Cualquiera ve por estos ejemplos cómo ni siquiera la Escuela Antioquena se ha quedado en el así llamado sentido obvio, sino que ha introducido sintomáticas precisiones.

C. - Epoca moderna

49. — Esta puerta abierta por la exégesis patrística nunca se cerró por alguna intervención oficial de la Iglesia, si bien nadie pensó en pasar por ella hasta que en 1897, el *P. M. J. Lagrange,* movido por razones de crítica histórica y literaria, la abrió definitivamente [39]. Se estaba entonces en las primeras convulsiones de la "Question Biblique" y no pocos iban por mal camino. *León XIII* había intervenido en 1893 con la Encíclica *"Providentissimus Deus"* y había eliminado los malentendidos encuentros entre la ciencia y la fe: "Los autores sagrados no han querido enseñar la íntima estructura de los fenómenos físicos, que no tienen ninguna utilidad para la salvación, sino que describen las cosas o con términos metafóricos o según el lenguaje común del tiempo" [40]. Los demás problemas quedaron en discusión (ver Nros 18 y 20).

Pero el 30 de junio de 1909 la Comisión Bíblica dio un decreto *sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis* [41], respondiendo en forma distinta a varias dificultades.

Estamos convencidos de que la interpretación que hemos sugerido en este libro está en armonía con las directivas de aquel decreto, que traemos por extenso sólo facilitando la redacción.

En este decreto se rechazan ante todo algunas interpretaciones que querían reducir los primeros capítulos del Génesis:

1) a mitos orientales simplemente expurgados del politeísmo y adaptados a la religión hebrea;

(39) M. - J. Lagrange, *L'innocence et le péché,* Revue biblique, VI (1897), 341-379.

(40) *Enchiridion Biblicum,* n. 106; A. S. S. 26 (1893/94), 269; Doctrina Pontificia I Documentos Bíblicos, Muñoz Iglesias, B. A. C. 1955, pág. 232, n. 117; "Colección Encíclicas" Guadalupe, 2ª ed. Encíclica 66, 39, pág. 501.

(41) *Enchiridion Biblicum,* n. 332-339. Respuesta 6ª de la Pontificia Comisión Bíblica sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis, consultores secretarios Fulcrano Vigouroux, P.S.S. y Lorenzo Janssens, O.S.B.; A. A. S. 1 (1909), 567-69;

2) a alegorías o símbolos de verdades religiosas o filosóficas, a los cuales no corresponde un *fundamento objetivo* en la realidad (lo que hemos llamado *los hechos);*

3) a leyendas parcialmente inventadas para un fin didáctico o formativo.

En particular el decreto afirma que no se puede dudar del *sentido literal histórico,* cuando se trata de hechos que atañen a a los fundamentos de la religión cristiana; y cita:

1) la creación de todas las cosas, hecha por Dios en el principio del tiempo;
2) la creación especial del hombre;
3) la formación de la primera mujer del primer hombre;
4) la unidad del género humano;
5) la felicidad original de los progenitores, en un estado de justicia, integridad e inmortalidad;
6) el precepto dado por Dios al primer hombre para probar su obediencia;
7) la transgresión del divino precepto, por instigación del diablo bajo la forma o apariencia de serpiente [42];
8) la caída de los progenitores del estado primitivo de inocencia;
9) la promesa del futuro redentor.

Esta es la lista de los *hechos,* que nosotros hemos visto en la plena seguridad de haber penetrado en la intención del autor inspirado.

Nada, empero, se afirma en el decreto sobre el *modo.* Antes bien, ulteriores precisiones del decreto mismo parecen excluir su necesidad exegética. Dice en efecto:

> "Pregunta VII. - Al escribir el primer capítulo del Génesis, no fue intención del sagrado autor enseñar de modo científico la íntima constitución de las cosas sensibles y el orden completo de la creación, sino más bien dar a su pueblo una noción popular, según el común hablar de aquellos tiempos, adaptado a los sentimientos y costumbres de aquellos hombres. Por esto en su interpretación no se debe buscar con precisión y siempre la propiedad del lenguaje científico".
>
> "Pregunta V. - No se debe tomar siempre y necesariamente en un sentido propio todas las palabras o frases que se encuentran en dichos capítulos; por tanto es lícito apartarse del sentido literal cuando las mismas locuciones usadas aparecen claramente impropias o metafó-

(42) En este particular el decreto parece que toca no sólo el hecho, sino también el modo; con todo tenemos como probable que el acento hay que ponerlo no sobre la *serpiente* sino sobre la palabra *diablo.* En tal caso sólo se afirmaría que la serpiente no es algo fabuloso, o símbolo de la tentación, sino un personaje real, el diablo. Esto, en efecto, toca los fundamentos de la fe (véase *Juan 8, 44; Apocalipsis 12, 8),* más que la apariencia bajo la cual el diablo pudo presentarse a Eva.

ricas, o son antropomorfismos, y cuando una razón prohiba atenerse al sentido literal propio o una necesidad constriña a abandonarlo".

"Pregunta IV. - En la interpretación de aquellos pasajes que los Padres y Doctores entendieron de diverso modo, sin dar nada como cierto y definitivo, es lícito seguir y defender la sentencia que a cada uno parezca prudentemente más demostrable, salvo el juicio de la Iglesia y conservando la analogía de la fe".

"Pregunta VIII. - En la denominación y distinción de los seis días, de los cuales se habla en el primer capítulo del Génesis, se puede tomar la palabra yom (día) tanto en sentido propio, como día natural, como en sentido impropio por un cierto espacio de tiempo, y es lícito disputar libremente sobre tal cuestión".

En la terminología de este documento, por lo demás bastante claro, está la raíz de un equívoco. Los hechos enumerados —dice— se deben entender en sentido literal histórico. Esto podía hacer creer que la narración de tales hechos debía suponerse redactada en *tal* género histórico por el cual todas las expresiones se debían entender en *sentido literal.* Este es nuestro *modo* de escribir la historia. Según esto, después de la publicación del decreto, se notó en las escuelas y en la opinión pública una rigidez en la interpretación así llamada tradicional, basada, mientras se pudiera, en el *sentido obvio.*

Después que la *Encíclica Divino afflante Spiritu* (30 sept. de 1943) dió ánimos a los estudiosos para profundizar sobre los géneros literarios; el equívoco de las palabras "sentido literal histórico" fue definitivamente quitado en la carta de la Comisión Bíblica al *Card. C. Suhard,* Arz. de París (aprobada por S. Santidad el 16 de enero de 1948).

He aquí las palabras inequívocas del nuevo documento:

"Bastante oscura y compleja es la cuestión de los géneros literarios de los once primeros capítulos del Génesis. Tales formas literarias no corresponden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la luz de los géneros literarios greco-latinos o modernos. No se puede por tanto negar o afirmar la historicidad en bloque, aplicándoles indebidamente normas de un género literario según el cual no pueden ser clasificadas... Si se declara a priori que sus relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, fácilmente se podría entender que no contienen en ningún sentido, mientras que, en realidad, ellos refieren en un lenguaje sencillo y figurado, adaptado a las inteligencias de una humanidad menos civilizada, las verdades fundamentales presupuestas en la economía de la salvación, y al mismo tiempo, la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo escogido" [43].

(43) *Acta Apostolicae Sedis,* 40 (1948), 45-48; *Documentos Bíblicos,* Muñoz Iglesias, B. A. C. 1955, n. 667, págs. 572-573; *"Colección Completa de Encíclicas",* Guadalupe, Bs. Aires 2ª edic. 1958: Encícl. 178 nota (43) pág. 1646.

La Encíclica *"Humani generis"* (12 de agosto de 1950), aunque reprueba los abusos en la interpretación de este pasaje de la carta, sin embargo no modifica su sentido, limitándose a recalcar, con insistencia sintomática, que los primeros once capítulos del *Génesis* contienen una verdadera historia con el ropaje literario y presentación popular característicos del antiguo Oriente:

> "Los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente hablando no concuerden con el método histórico usado por los mejores autores griegos y latinos o por los especialistas de nuestro tiempo, con todo pertenecen al género histórico en un sentido verdadero que, sin embargo, debe ser más estudiado aún y especificado por los exégetas; los mismos capítulos —sigue notando la Carta— en un lenguaje sencillo y figurado, adaptado a las inteligencias de un pueblo menos civilizado refieren las verdades fundamentales de nuestra salvación y narran de modo popular los orígenes del género humano y del pueblo escogido.
>
> Si algo han tomado los hagiógrafos de narraciones populares (y esto se puede admitir), nunca hay que olvidar que esto lo han hecho con la ayuda de la inspiración divina, la cual les ha librado de todo error en la selección y juicio sobre los mismos documentos. Por tanto las narraciones populares insertas en la Sagrada Escritura, en modo alguno se pueden poner en el mismo plano que las mitologías o cosa semejante, las cuales fueron fruto más de una fantasía ardiente, que de aquel amor a la verdad y a la simplicidad que tanto resalta en los Libros Sagrados aun del Antiguo Testamento, que se puede afirmar que nuestros hagiógrafos son evidentemente superiores a los antiguos escritores profanos" (44).

Con todo esto no aparece que ha habido cambio en la posición dogmática desde el siglo IV hasta nuestros días. La libertad de opinión que tenían en sus días el *Niseno,* el *Nacianceno, Ambrosio* y *Agustín,* subsiste aún entre los estudiosos de nuestros días con la evidente ventaja de que los datos hasta hoy adquiridos sobre las características de las literaturas del antiguo Oriente, nos hacen posible adoptar soluciones menos arbitrarias.

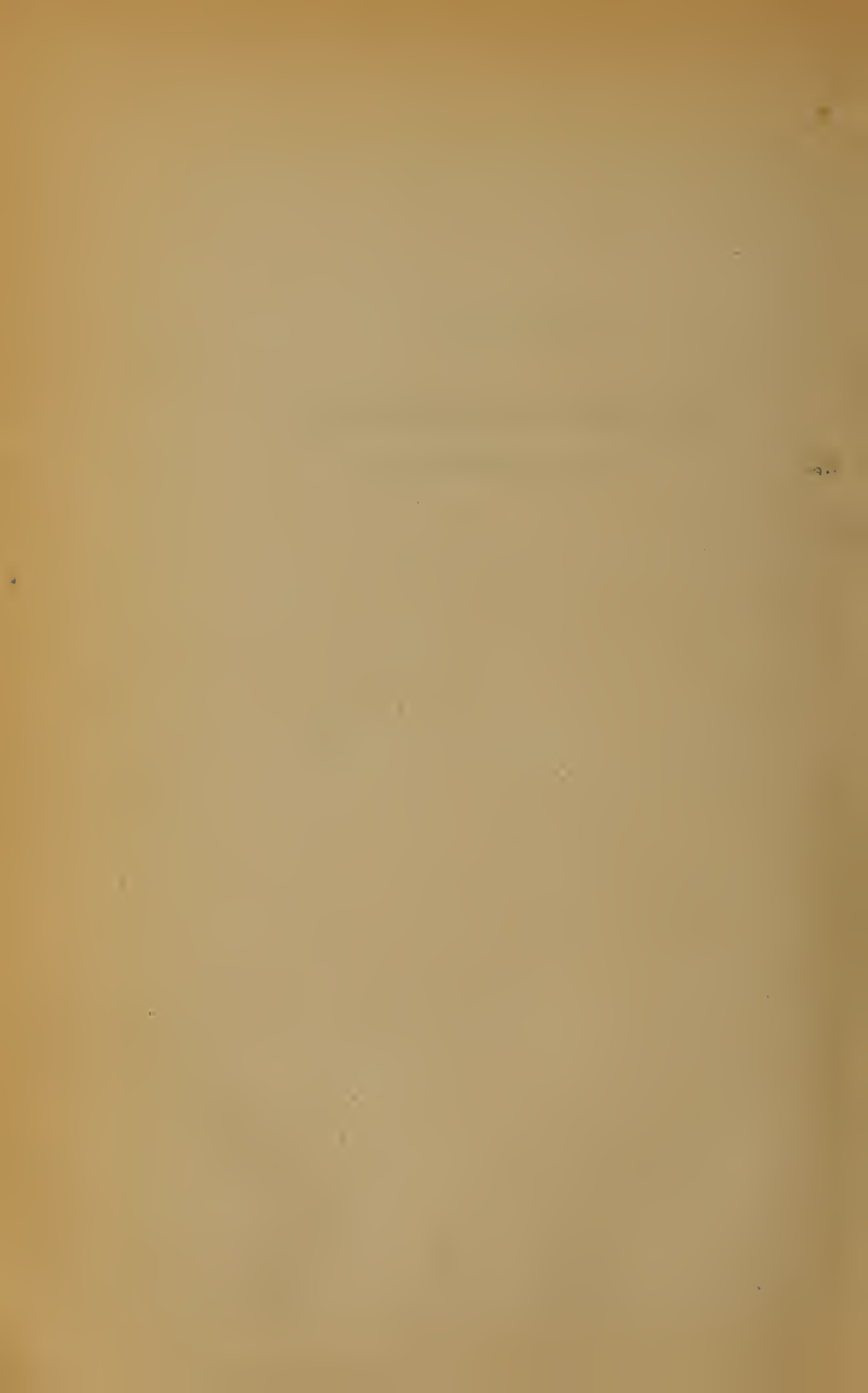
Pero la labor no ha concluido: Hay que confesar que los datos científicos actuales no permiten dar una solución positiva a todos los problemas que estos capítulos presentan. Mientras tanto hay que practicar "la paciencia que es prudencia y sabiduría de la vida" (Carta citada). Lo cual debe valer principalmente para el capítulo siguiente sobre "El antiguo Testamento y la Prehistoria", de la Biblia, donde a nuestro entender, hay menos elementos de solución que en los tres primeros capítulos del *Génesis.*

(44) *Acta Apostolicae Sedis,* 42 (1950), 576; III, 472. Véase G. LAMBERT, *L'Encyclique "Humani generis" et l'Ecriture sainte,* en Nouv. Rev. Théol., 83 (1951), 225-243. *Documentos Bíblicos,* MUÑOZ IGLESIAS, B. A. C., 1955, n. 704, pág. 601; *"Colección Completa de Encíclicas"* Guadalupe, Bs. Aires 2ª edic. 1958.



CAPITULO VI

EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA PREHISTORIA



CAPITULO VI

EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA PREHISTORIA

A. - LA PREHISTORIA

50. — La prehistoria abraza el desenvolvimiento progresivo de las vicisitudes humanas que precedieron a la invención de la escritura y la consiguiente redacción de documentos.

Los primeros documentos escritos datan del cuarto milenio antes de Cristo. En efecto, la escritura hace su primera aparición en la baja Mesopotamia hacia el 3.000 antes de Cristo como pictografía, trasformada luego en ideografía, y finalmente estilizada en los caracteres cuneiformes. La historia verdadera y propia de la Mesopotamia comienza sólo hacia el 2.500 con el fundador de la primera dinastía de Ur. *Mesannipadda,* porque sólo desde esta fecha se cuenta con documentos suficientes. También en Egipto los jeroglíficos comienzan hacia el 3.000 antes de Cristo y el primer rey del cual tenemos noticias históricas es *Narmer,* hacia el 2.800 a. C.

Todo lo que precede a estas fechas es prehistoria. Aquí sólo queremos hablar de la prehistoria general, dejando la particular de los diversos pueblos, entre los cuales a veces se podría acortarla más acá del cuarto milenio por varios siglos, cuando en otras partes ya brillaba en su plenitud la luz de la historia.

La prehistoria que, por definición, no dispone de fuentes escritas, se estudia a la luz de descubrimientos, que son de la competencia directa de otras ciencias; a saber:

La *geología* que, analizando los estratos de la costra terrestre, nos da indicios sobre la época y la sucesión de los restos de civilización humana.

La *paleontología* que, estudiando la fauna y flora fósiles, nos da indicios del clima y ambiente habitado por el hombre en la época prehistórica.

La *paleoantropología* que, examinando los fósiles humanos, nos revela cuáles eran las características de las antiguas razas humanas y nos da los indicios de su difusión.

La *etnografía* que, tiene por objeto el estudio de los ciclos culturales, esto es, los centros de las áreas de difusión de las varias civilizaciones de los pueblos menos avanzados, y nos per-

mite alguna ilación entre las civilizaciones de la época prehistórica.

La *lingüística* que, indagando la afinidad de las lenguas y el antiguo fondo lexical común, nos ofrece el modo de reconstruir las emigraciones de algunos pueblos y su grado de cultura en la época de sus primeras dispersiones.

La *arqueología prehistórica,* en fin, la cual directamente analiza los productos de la civilización prehistórica y con la ayuda de las otras ciencias, los clasifica y describe.

Como se ve, los estudiosos de la prehistoria frecuentemente trabajan sobre indicios de muy difícil interpretación. Los auténticos sabios son por consiguiente reservados en sus conclusiones y muy lejanos de toda afirmación categórica que con demasiada frecuencia se lee en los libros de divulgación. Desgraciadamente el gran público, no pudiendo tener en sus manos las áridas disertaciones de los especialistas, debe contentarse con publicaciones de aficionados, más fáciles en trabajar con la fantasía, novelando la ciencia, para hacer más interesante el argumento.

Con todo algunos puntos han sido generalmente admitidos por los especialistas; basándonos sobre ellos podemos trazar el siguiente esquema de la prehistoria.

1. - *PALEOLITICO INFERIOR*

51. — Los primeros vestigios de civilización humana aparecen en el primer período de la era cuaternaria dicho *Pleistoceno* o glacial, al que sigue el *Oloceno* que es el período actual. El *Pleistoceno* está caracterizado por sucesivos avances y regresos de la línea de los glaciares perpetuos (períodos glaciares). La casi unanimidad de los geólogos reconocen los indicios de cuatro períodos glaciares, según el orden cronológico llamados: Günz, Mindel, Riss Würm [1], separados entre sí por períodos interglaciares, de los cuales, el segundo, (Mindel-Rissiano) resulta más largo que los restantes. Precisamente en este segundo interglaciar —cuya temperatura media llegó a superar la actual— aparecen los primeros rastros de la industria humana bajo la forma de guijarros alargados y chatos, rústicamente astillados en forma de almendras ("amígdalas"). Por esto el período se llama *Paleolítico* (edad antigua de la piedra). *Inferior* (de las capas más

(1) De localidades fluviales de Alemania donde eran más evidentes los indicios de los glaciares.

profundas). Tal industria se llama *Chelleana* o *Abbevilliana* [2], y está acompañada de restos propios de las regiones calientes (hipopótamo, rinoceronte de Merk, elefante antiguo). Del mismo período caliente es la industria que utiliza no guijarros sino astillas de piedras *(Clactoniano)*. Amígdalas más perfeccionadas coinciden con un recrudecimiento del frío, porque está acompañada de una fauna que se va caracterizando en las regiones frías (reno, mamut, rinoceronte tricorrino). El casco polar de hielo baja hasta el corazón de Alemania, y los animales siguen el recorrido de las temperaturas. Viene el tercer gran glaciar (Riss). La cultura de tipo Chelleano-Acheuleano se difunde por Europa occidental y meridional, en Siria y Palestina, en el Norte y Sud Africa, y en la India. Sólo China presenta una cultura de carácter diverso, que utiliza astillas de cuarzo.

El subsuelo de este período nos ha conservado sólo pocos restos humanos, y tales que nos dejan perplejos; ellos son: el famoso Pitecántropo de Java(descubierto en 1890 y 1937 y el Sinántropo (descubierto en las canteras de cal de Giu-Gu-Tien a 40 Km. de Pekín entre 1926 y 1940). que convienen entre sí en presentar dos tipos de razas humanas muy distintas de las actuales [3].

2. - *PALEOLITICO MEDIO*

El tercer interglaciar, incluido el comienzo del último, (Würm), está lleno de la industria llamada *Musteriana* (de Le Moustier sobre el río Vézère en Dordogna, lugar de los primeros descubrimientos), que utiliza astillas de piedra como instrumentos de varios usos y comienza la industrialización del hueso. En Europa coincide con una fauna que, de caliente pasa a ser fría, como resulta de los restos conservados en las grutas. La raza que la ha producido está bien representada por muchos restos del hombre Neandertal (de la localidad de Alemania occidental, cerca de Düsseldorf, donde en 1865 se descubrió el primer resto; hoy poseemos más de ochenta individuos de tal raza, extendida por toda Europa): huesos de cráneo fuertes, ojeras grandes,

(2) Estos nombres y los siguientes se derivan de pueblos de Francia, donde se descubrieron por vez primera estos vestigios de civilización o tiene un aspecto característico. Algunos ponen el Chelleano en el interglacial Günz-Mindel.

(3) P. LEONARDI, *L'evoluzione biologica e l'origine dell'*uomo, 2ª ed. Brescia 1945, págs. 104-116. Las descripciones de cada descubrimiento y las discusiones relativas se encuentran expuestas exhaustivamente en otra obra de P. LEONARDI, *L'Evoluzione dei viventi*, Brescia 1950, págs. 177-202; según este autor el Pitecantropo habría que ponerlo en el Pleistoceno medio y no en el inferior; véase también E. MESSENGER, *Evolution and Theology*, London 1931, págs. 176-197.

arcos superciliares muy marcados, frente chata, cabeza alargada y mentón casi suprimido. Restos fósiles semejantes al tipo Neandertal se han encontrado en Africa (hombre de Rhodesia, descubierto en 1921), en Palestina (en 1925 y 1931 se encontraron doce esqueletos y dos cráneos) y en Java (hombre de Solo, descubierto en 1931 en las riberas del río Solo en las cercanías de Trinil; tiene con el hombre de Neandertal sólo lejana analogía).

Sólo en este punto hay suficientes datos que permitan conclusiones seguras acerca del nivel espiritual de la humanidad: el hombre de Neandertal ha dejado vestigios de vida psíquica superior en los sepulcros de los muertos, los cuales se inhumaban con determinadas reglas, y en las prácticas religiosas que suponen ciertas normas especiales relativas a la colocación en nichos o grutas de muchas cabezas de osos, todas dirigidas en la misma dirección, junto con algunos huesos largos, como el fémur y el húmero, sin ninguna otra parte del esqueleto [4].

¿Existía ya en este segundo período el hombre del tipo actual *(homo sapiens)?* Un cráneo de este tipo, descubierto en Olmo (junto a Arezzo en 1867), junto con restos musterianos deberían hacernos responder afirmativamente; pero se trata de un hecho aislado que espera confirmación (ver Nº 56).

3. - *PALEOLITICO SUPERIOR*

52. — Mientras el casco de hielo avanza, y los glaciares alpinos bajan e invaden los valles, aparece un hecho extraño: la raza de Neandertal desaparece sin dejar descendientes y la civilización musteriana muere en todas partes. En el próximo Oriente, ya desde el musteriano se ha iniciado un período de lluvias (pluvial), pero no llega a la fauna fría. Nuevos pueblos y de razas diversas entre sí y extraordinariamente distintas, pero todas semejantes al hombre actual *(homo sapiens),* denominadas, del lugar de los hallazgos fósiles, Grimaldi (sobre la ribera de Liguria del poniente, dónde en la "gruta de los niños" fueron descubiertos dos esqueletos (en 1901). Cro-Magnon (en las cercanías de Eyzies en Dordogna donde se hizo el primer descubrimiento en 1868), Predmost (en Moravia), Chancelade (junto a Périgueux en Dordogna) etc. desarrollan un nuevo tipo de trabajo en la piedra: el *Aurignaciano* (instrumentos hechos con láminas de piedra, hueso perfectamente esculpido, esculturas de figuras humanas encon-

(4) Véase las conclusiones del conocido paleontólogo O. ABEL, citado por P. LEONARDI, o. c., págs. 147-151.

tradas en la caverna de Aurignac en el Garona, en las excavaciones iniciadas en 1861).

La expansión de tal tipo es bastante menor que los precedentes; los puntos extremos son: Francia, Palestina, Anatolia, Crimea, Rusia meridional. En Francia solamente hay sobrepuestos: el *Solutreano* (de Solutré —Saône et Loir— con una técnica de astillas finísimas en forma de hojas de laurel) y el *Magdaleniano* (de La Magdaleine, a lo largo de la derecha del río Vézère, en Dordogna, con utensillos decorados con incisiones, pinturas en las cavernas). Se trata de pueblos cazadores que parece que cultivan el arte con fines mágicos. En Europa hay vegetación propia de la tundra y la fauna fría. En Africa septentrional hay vestigios de una industria particular *(Capsiana)*. En otras partes no se ha encontrado aún Paleolítico superior, de donde proviene un hiato (laguna) entre el musteriano y el neolítico o el eneolítico (5).

4. - *MESOLITICO*

En Europa la temperatura se suaviza; decae el arte y la industria *(Aziliano, Tardenosiano)*. Características comunes: frecuencia de microlitos, pequeñas astillas puntiagudas, que parece revelan la extensión del uso de las flechas y se relacionan con la difusión del ciclo cultural del "arco de guerra". Parece, en efecto, que en este período con el precedente se forman los ciclos culturales primarios con las primeras organizaciones sociales: la caza organizada (ciclo del Totem) y la agricultura (ciclo de la "azada" y de "las dos clases").

En realidad en el Mesolítico de Palestino (Natufiano) encontramos ya desarrollada la agricultura y conocida la domesticación del perro. Las culturas absolutamente primitivas, inferiores bajo cierto aspecto al mismo Paleolítico, quedan relegadas o son rechazadas —hasta nuestros días— a los lugares más apartados y aislados como fósiles vivientes de épocas remotísimas en las cuales la humanidad no vivía sino de la caza y de los frutos naturales (Tasmanianos, Pigmeos, Veddah).

5. - *NEOLITICO*

El Neolítico —que se extiende entre el 6.000 al 4.000 antes de Cristo y se caracteriza por el trabajo de la piedra, no ya el astillamiento, sino el pulimento, por la cerámica, la agricultura más

(5) J. De Morgan, *La Préhistoire oriental*, t. I, París 195, pág. 142 ss.

perfeccionada y por la cría del ganado— comienza en el período postglacial *(Olocénico* actual). En este período surge el ciclo cultural de los "pastores nómadas", el cual, extendiéndose del Asia central al Africa septentrional, fecunda las culturas preexistentes y crea las grandes civilizaciones protohistóricas: la *Mesopotámica* y la *Egipcia.* No sabemos cómo nació la cultura neolítica; ella no es la continuación del Mesolítico europeo o palestino sino es importada de fuera. En este punto se encuentran en Europa mucha variedad de tipos raciales, tanto que no se puede decir a cuál se deba la importación del neolítico. En Palestina, ya desde el Nafutiano se ha instalado la raza protomediterránea, que encontraremos en la edad de los metales en todo el vecino Oriente, desde Anatolia hasta Egipto, desde la costa de Siria hasta el altiplano del Irán, con ramificaciones en India [(6)].

Si queremos buscar en el próximo Oriente el origen del Neolítico (que dura mucho menos que en Europa) nos maravillamos al no encontrar claramente un Neolítico puro. "En el próximo Oriente los orígenes de la metalurgia son muy antiguos y difíciles de distinguir de los orígenes de la cerámica. El declinar de la era mesolítica parece juntarse con la aurora del Eneolítico. Si se llama Neolítico la fase de transición, este término no designa una civilización bien individualizada" [(7)].

6. - *ENEOLITICO*

Los orígenes del Eneolítico —en el cual junto al complejo cultural del Neolítico, se encuentra el uso del cobre, que por lo demás no modifica tal complejo— [(8)], están envueltos en la sombra. En Egipto, Siria, Chipre, Asia Menor, Egeo, el Neolítico aparece ya como Eneolítico. En el estrato más antiguo de Susa y de Ur (Obed), anterior al 4.000 antes de Cristo, la industria del cobre se inicia ya adulta como la cerámica, y no hay aún indicio para descubrir de dónde hayan podido venir los civilizados fundadores de la civilización mesopotámica. Se ha supuesto que vinieron del Norte, poniendo así la cuna de la metalurgia en una región no muy lejana del Cáucaso.

En Susa y en Ur, se encuentran los primeros indicios de la escritura (lo que después será la escritura cuneiforme), como se

(6) R. de Vaux, *La Préhistoire de la Syrie et de la Palestine*, en Revue Biblique 53 (1946), 113.
(7) R. de Vaux, o. c., pág. 122.
(8) Por esto aun en Europa no siempre es clara de la distinción entre el neolítico y el eneolítico: la ausencia de objetos de cobre puede ser fortuita.

dijo, hacia el 3.000. Aquí, pues, comienzan a encenderse los primeros albores de la historia.

7. - *BRONCE Y HIERRO*

El *bronce* (del 3.000 a. C.), y después el *hierro* (en Oriente hacia el 1.300 a. C.) vinieron a modificar profundamente la civilización; pero el desarrollo de la metalurgia después del Eneolítico en Oriente, no está ya en el campo de la prehistoria.

Esta no tan breve introducción era necesaria para entender los problemas que se presentan a quien lee los *capítulos 4-11 del Génesis*. Los sucesos que allí se narran pertenecen al ámbito de la prehistoria. Con todo hay que notar que la prehistoria, dado el material de que dispone, sólo permite reconstruir las líneas generales del nivel de civilización alcanzado por la humanidad en las diversas épocas sin poder identificar hechos concretos, ni las vicisitudes de un pueblo o de una persona. Al contrario en esta parte del relato del *Génesis,* que se refiere a tiempos antiquísimos, documenta un grupo de hechos, introduciendo episodios, personas, nombres, indicaciones cronológicas.

Pero el fin del texto sagrado no es directamente el informar sobre el progreso técnico y cultural, sino más bien sobre la línea de conducta moral y religiosa de los personajes y de los grupos humanos que se recuerdan y, en particular, demostrar que el Dios de Abraham, con que comienza el *cap. 12 del Génesis* la historia de Israel, es también el Dios de toda la humanidad, cuyos destinos ha guiado desde el principio. Con los 11 primeros capítulos del *Génesis,* el autor sagrado ha querido dar a la historia sagrada, que en su mayor parte es la historia de un solo pueblo, más amplios horizontes, proyectándola en el panorama de la historia universal.

Ahora bien, si son claros tanto este fin religioso como el sentido histórico más general de estos capítulos, uno se queda, a veces, perplejo ante los pormenores sin poder averiguar el origen de ese material histórico y literario que nos ofrece el autor, y conocer sus intenciones. ¿Eran éstas empeñar su juicio sobre la objetividad de estos hechos o bien quería limitarse a recogerlos de la tradición como medios de expresión? ¿Era por otra parte necesario este empeño para el fin de delinear un cuadro que es en su intención una filosofía y más aún una teología de la historia?

En algunos casos, como en la narración del diluvio, esta última hipótesis parece, como veremos, suficientemente probada

por el hecho de que el redactor último del relato usa varias fuentes, sin preocuparse de eliminar sus divergencias; pero no es posible dar a este problema de *Génesis 4-11* una respuesta general; es necesario examinar cuidadosamente cada página del texto sagrado, pues cada una presenta características particulares.

Al comparar el *Génesis* con la prehistoria para llegar a resultados concretos, desearía uno poder comparar los datos seguros de la prehistoria con los datos seguros de la Biblia según la mente del autor. Pero demasiadas lagunas e incertidumbres embarazan la ciencia de la historia y por otra parte la exégesis está aún lejos de conclusiones definitivas sobre los particulares del relato del *Génesis 4-11.* No hay que maravillarse, pues, si al término de nuestra investigación vamos a quedar con no pocos interrogantes. Viene a propósito de estas páginas de la Biblia el aviso de Pío XII en la (Encíclica *"Divino afflante Spiritu":* (en N-C, Nº 24).

> "...y nada de admirar si de alguna que otra cuestión no se llega nunca a una solución plenamente satisfactoria, tratándose a veces de cosas oscuras y demasiado remotas de nuestro tiempo y nuestra experiencia, y también la exégesis, como otras más graves disciplinas, puede tener sus secretos, que, inaccesibles a nuestros entendimientos, con ningún esfuerzo logremos descubrir".

Con todo el exegeta, como exhorta el mismo Papa en la citada carta, no puede eximirse de la investigación. Tales problemas son demasiado interesantes y es imperdonable el descuidarlos. Ellos concretamente miran a: la antigüedad del género humano, el progreso de la civilización, la época y la extensión del diluvio, la torre de Babel.

B. - LA ANTIGÜEDAD DEL GENERO HUMANO Y LAS GENEALOGIAS BIBLICAS

53. — La prehistoria del *Génesis* relata poquísimos episodios anteriores a Abraham; entre éstos el diluvio constituye el punto céntrico. Para llenar la laguna que existe entre los primeros hombres y el diluvio, y después de éste hasta Abraham, el autor sagrado pone dos genealogías. La primera, desde Adán, el primer hombre, hasta Noé, cabeza de la humanidad renovada, cuenta *diez nombres.* La segunda, desde Sem, hijo de Noé, hasta Abraham, cabeza del pueblo hebreo, cuenta otros *diez nombres (Génesis 5, 1-32; 11, 10-32).* Todo esto tiene ciertamente algo de

convencional y ha movido a los estudiosos a buscar cuál fue el criterio de los antiguos al tejer las genealogías. Tales estudios nos permiten llegar a estas conclusiones:

1) La genealogía es un género literario que tiene por objeto documentar la pertenencia de un individuo a un determinado clan familiar. Su importancia es máxima en la sociedad de estructura patriarcal, porque en ella el individuo recibe sus derechos de la genealogía.

Mientras que en las sociedades más complejas como las actuales, el individuo tiene determinados derechos en cuanto ciudadano de un determinado estado, en la sociedad patriarcal —como en la de los pastores nómadas— el individuo tiene sus derechos en cuanto hijo, o descendiente de un determinado antepasado. De aquí la necesidad de un documento, oral o escrito, que haga conocer la genealogía.

2) En tal documento genealógico se podían omitir anillos intermedios por motivo de brevedad o prácticos. Esto se puede comprobar muy bien. *S. Mateo (1, 8)* en la genealogía de Jesús escribe: *Joram* engendró a *Ozías"*; pues bien, entre Joram y Ozías se han omitido los reyes Ocozías, Joas y Amasías *(ver 4 Reyes 8, 16; 11, 2-21; 14, 1)*. El tiempo que permanecieron los judíos en Egipto según el *Exodo (12, 40)*, fue de 430 años; pues bien, en la genealogía de *Moisés* que trae el mismo libro *(6, 14)*, entre *Leví*, que entró en Egipto con su padre *Jacob*, y *Moisés*, el Jefe de los Israelitas que salían de Egipto, hay sólo dos anillos intermedios: *Leví, Caat, Amram, Moisés*. Se podría citar otros ejemplos.

3) La omisión de nombres podía también obedecer al propósito de conseguir un número simbólico —como para las tres series de 14 nombres en la Genealogía de Jesús en *Mateo 1, 17*— o números que ayudaran a la memoria.

4) La palabra *engendrar* en las genealogías, es de significado casi tan amplio como *hijo*, la cual indica una pertenencia genealógica aun bastante lejana (el Mesías, hijo de *David)* y, a las veces, sólo jurídica. Hay, en efecto, equivalencia entre generación y trasmisión de derechos. Así en la genealogía de Jesús, Mateo escribe: "Salathiel engendró a Zorobabel"; según lo que nos dice la Biblia en otro lugar *(Ageo, 1, 1-12; Esdras, 3, 2)*, Zorobabel es llamado hijo de Salathiel, pero en realidad sabemos por *1 Paralipómenos 2, 17-18*, que Zorobabel era hijo de Phadaia, hermano de Salathiel.

5) La genealogía puede usarse para resumir un período histórico, como por ej. las genealogías puestas al principio de los *Paralipómenos* y la del Evangelio de *S. Mateo;* pero no puede de ningún modo servir como base de una cronología.

54. — Teniendo presentes estos puntos, examinemos las dos genealogías de los patriarcas, de antes y después del diluvio y tendremos las siguientes conclusiones:

1) Evidentemente el autor quiso demostrar, mediante las dos genealogías, que *Noé* era el heredero legítimo de las promesas hechas a Adán y de sus derechos humanos, y respectivamente, que Abraham era el heredero de las bendiciones dadas a Sem, además de las promesas precedentes.

A este fin, según un intérprete (9), no hubiera sido necesario ni conocer por revelación ambas series de nombres, ni juzgar del valor histórico de tales documentos; le habría bastado al autor sagrado copiar con algunos cambios las listas genealógicas trasmitidas por la tradición y probablemente ya escritas (ver *Génesis* 5, 1: "este es el libro de las generaciones de Adán..."). Se trataría, pues, de una *cita,* no *implícita,* sino *explícita,* que alegaba documentos entonces a todos conocidos (Nº 18). Además no parece que el hagiógrafo se haga responsable de las cifras sobre la edad de los Patriarcas ante y postdiluvianos; esto se deduce del hecho de que en ambas listas la generación se verifica en edad pluricentenaria, mientras que inmediatamente después, en la historia de Abraham, subraya insistentemente *(Génesis 17, 17; 18, 1)* el carácter milagroso del nacimiento de Isaac de un padre centenario y de una madre nonagenaria.

2) El número de las generaciones —10 antes y 10 después del diluvio— hace pensar en una simplificación sistemática: 10 son los dedos de las manos y sobre 10 se funda el sistema decimal: y por tanto muy a propósito para ayudar a la memoria. Por lo demás desde el principio del segundo milenio también los Súmeros registran, al menos según algunas recensiones, los nombres de 10 soberanos que precedieron al diluvio.

3) La introducción de números simbólicos en algunas genealogías nos hace pensar que también los otros datos sobre la edad de los Patriarcas de ambas series responden a un cálculo no objetivo, sino artificial o simbólico. La edad de *Enoc* (365 años, como los días del año solar), y de *Lamec* (777), son indicio de lo

(9) P. Heinisch, *Das Buch Genesis,* Bonn 1930, págs. 72, 159.

que decimos. Así la suma de los años de la vida de los Patriarcas desde *Sem* hasta *Lamec (Abraham* está fuera de la serie) da 2996, o sea, con la sola diferencia de una unidad, es igual a 300 × 9 + 30 × 9 + 3 × 9; o sea: 333 años como término medio para cada uno. Un proceso semejante, para conseguir un total prefijado, se encuentra en las series babilonias de los 10 reyes antediluvianos, cada uno de los cuales reinó varias decenas de millares de años. Nótese además que en la versión Samaritana los números de estas genealogías son diversos de los del texto hebreo común y de la versión latina de *S. Jerónimo,* y muestran evidentes indicios de una adaptación artificiosa. Esto prueba además la suposición de que entre los hebreos estos números no tenían un valor fijo y que no se nos han trasmitido fielmente, y que por tanto es imposible basarse en ellos para descubrir el principio artístico o simbólico que determinó a escogerlos.

Con esto no se quiere negar que los antiguos, en circunstancias particulares favorables, pudieran vivir largos años, sino sólo revelar que los números del texto bíblico probablemente responden a criterios que se nos escapan y que por consiguiente es imposible sacar conclusiones acerca de la longevidad de los Patriarcas.

Puede suceder también, que, como se ha dicho arriba, el autor sagrado insertase en su relato las dos genealogías como citas, sin comprometer su juicio sobre los pormenores, sólo con el objeto de llenar dos lagunas en el hilo histórico de su narración.

4) El hecho de que Set, a una determinada edad engendró a *Enós (Génesis 5, 6),* puede significar sencillamente que *Set,* fuera o no en determinada edad, engendró un hijo, del cual después, a través de una serie de generaciones más o menos larga, se derivó *Enós*. Así se puede decir de otros nombres. En tal hipótesis, los 10 nombres serían los 10 puntos salientes de una cadena bastante larga y no necesariamente rectilínea.

5) En conclusión, ambas tablas genealógicas resumen dos períodos prehistóricos, pero no podemos servirnos de ellos para establecer la duración de tales períodos, ni, consiguientemente, la antigüedad del género humano. Sobre la antigüedad del hombre la Biblia no permite ninguna conclusión.

El cómputo, comúnmente difundido, que hace subir la creación del hombre al año 4.000 a. C. (más o menos) no se contiene en la Biblia, sino que se ha deducido sumando las edades asignadas a cada patriarca en las genealogías (evidentemente en la edad en que engendró a su sucesor) con la ayuda de los años

desde Abraham hasta Cristo, los cuales se pueden calcular con suficiente aproximación. Pero por lo que se ha dicho, tal cómputo resulta sin más inaceptable, pues está absolutamente injustificado, ya que supone completas las listas genealógicas y exactas las cifras que pasan por tales.

La Iglesia en el Martirologio Romano ha tomado el cálculo deducido de la Biblia griega de los LXX que trae números distintos que suman un total de *5199 años desde Adán hasta Cristo.* Notemos, empero, que nunca el Magisterio de la Iglesia ha dictaminado sobre este punto, que por lo demás, está fuera del ámbito de la fe y la moral. Queda, pues, a la ciencia el establecer la antigüedad del género humano.

Del resumen que arriba hicimos de la prehistoria, aparece claramente que el hombre debió de aparecer en la tierra bastante antes del quinto milenio a. C. Si quisiéramos aventurar cifras, aunque sólo fueran aproximadas, nos encontraríamos desorientados por la variedad de opiniones expuestas por los sabios. En efecto, mientras los más moderados calculan, aunque con amplio margen, 120.000 años a los vestigios ciertos de vida humana sobre la tierra [10], otros estiran ¡hasta un millón de años! [11].

El geólogo *Milankovic,* basándose en observaciones astronómicas, pretende darnos conclusiones más precisas. Según él, el interglacial Mindel-Rissiano, en el cual apareció la primera cultura humana, habría tenido lugar entre 428.000 y 237.000 años a. C.

Este cálculo, empero, ha sido juzgado por muchos sabios inaceptable, porque se basa sobre hipótesis no suficientemente fundadas y sobre observaciones que son válidas en la actualidad, pero no en una edad tan remota en la cual las condiciones podían ser notablemente diversas de las actuales. Además, objetan que tales cálculos no coinciden con los datos geológicos más seguros, sobre el alejamiento de los últimos glaciares [12].

Aquello en que todos convienen para poner el origen del hombre en una época muy remota es la relación de los restos humanos con los vestigios de las sucesivas épocas glaciares (Nº 51). Parece que los glaciares exigen un tiempo larguísimo para avanzar y otro tanto para retroceder. Sin embargo, quisiéramos estar ciertos de que no han intervenido causas particulares que

(10) R. Biasutti, *Razze e popoli della terra,* Torino 1941, vol. I, pág. 63.

(11) La edad de la tierra subiría a la cifra astronómica de 3.350 millones de años. Véase V. Mersch, *L'origine de l'univers selon la science,* Nouv. Rev. Théol., 85 (1953), 225-251. El autor da exactas indicaciones sobre los métodos de cálculo.

(12) L. de Marchi, *Clima,* en "Enciclopedia Treccani", vol. X, pág. 601.

aceleraran los movimientos de los glaciares; tanto más cuanto que aún es incierta la causa que produjo las congelaciones propias del período pleistocénico.

55. — Sea como fuere, en el estado actual de nuestros conocimientos científicos, las dos lagunas llenadas con las genealogías de los Patriarcas aparecen como dos enormes precipicios abiertos en las tinieblas de la prehistoria. Se podría preguntar cómo se pudieron salvar los nombres de los Patriarcas y librarse del olvido de los milenios. Tampoco este problema existe para los católicos que sostienen la hipótesis de citas no confirmadas por el autor inspirado. Con todo, aun sin recurrir a una especial revelación, no es imposible que a tales nombres correspondan hombres que se hicieron particularmente famosos por alguna empresa excepcional. Los nombres podrían ser apelativos usados por las generaciones sucesivas para designar a tales héroes.

En efecto, algunos de tales nombres son absolutamente exóticos y pertenecen a alguna lengua desconocida; otros tienen la fisonomía semítica, y podrían ser traducciones o adaptaciones de otra lengua. Parece, en efecto, que se traducían aun los nombres propios, como resulta del único caso que se puede verificar, el del héroe del diluvio. Este personaje se llama en los textos súmeros: Zi-u-zud-Du: "vida de días alargados"; en los textos babilonios el nombre suena Utnapishtim ruqu: "día (=tiempo) de vida lejano"; en la Biblia el nombre del mismo personaje es Nóah (Noé), que en semítico parece que significa "prolongación de tiempo [13]. Tales apelativos aluden a que el héroe del diluvio sobrevivió a la catástrofe. Esto nos hace pensar en casos semejantes para los otros nombres. Así Caín, cualquiera fuese su nombre, siempre se le podía llamar Qaín, esto es "artesano", en la tradición semita, porque a su descendencia se atribuía un particular talento para la industria *(Génesis 4, 17-22)*. Así Abel, se llamase como fuera, siempre se le podía llamar por los semitas Hebel, esto es: "soplo", para aludir a su rápida desaparición de la tierra, o bien Ibila, en súmero "hijo heredero", para insinuar que él tenía el derecho a las particulares bendiciones de Dios, lo que explicaría la envidia de su hermano.

Por esto se ve que la objetividad de los nombres propios es solo relativa; ellos pueden haber sido modificados, o inventados, después de milenios para indicar los personajes de los cuales ha-

(13) J. Plessis, *Babylone et la Bible*, en Diction. de la Bible, Supplément, t. I, París 1928, col. 750.

bía quedado un vislumbre de recuerdo, unido a algún hecho particular. La mayor parte de estos hechos los ignoró o intencionalmente los dejó el hagiógrafo. Quedaría así una lista descarnada de nombres ordenados artificiosamente a la cual sin embargo corresponde *objetivamente* una línea genealógica. Para los fines del autor inspirado no hacía falta más.

C. - EL PROGRESO DE LA CIVILIZACION HUMANA

56. — Hablando del progreso de la humanidad, debemos tener bien claros tres puntos de vista: a) el intelectual, b) el moral y religioso, c) el técnico.

Para los dos primeros puntos veremos que nada serio puede objetar la ciencia contra los datos bíblicos acerca de la inteligencia y el sentido moral del hombre primitivo. En cuanto al tercer punto, una recta exégesis mostrará que el relato bíblico no tiene ninguna pretensión de científico.

a. - *LA INTELIGENCIA*

La inteligencia humana se habría desarrollado del estado casi beluino *(homo faber)*, hasta el estado actual *(homo sapiens)*. Pero esta afirmación no se apoya sobre hechos ciertos; es una arbitraria consecuencia de la hipótesis evolucionista: los primeros hombres debían estar, según ella, psíquicamente bastante vecinos a sus antepasados los simios. Pero poner a los primeros hombres en un estado intelectual semejante en concreto con el de los irracionales, contradice la doctrina expresada en los primeros capítulos del Génesis, donde nuestros primeros padres y Caín aparecen plenamente responsables de sus actos. Por tanto vale la pena de examinar si la ciencia tiene el derecho de suponer a los primeros hombres en un estado psíquicamente inferior.

1) Los exámenes antropométricos de los más antiguos cráneos fósiles no permiten conclusión alguna sobre la inteligencia de sus poseedores, porque o son demasiados inciertos o dan dimensiones no muy distintas de las de ciertas razas actuales. Por otra parte no aparece como demostrada la relación entre la inteligencia y el volumen de la cavidad cerebral [14].

(14) Se ha pretendido deducir que el hombre Neandertal no sabía hablar por el hecho de que tenía la lengua pegada a la base de la mandíbula inferior en una superficie mayor; pero esto lo más indicaría que sus articulaciones no serían como las nuestras, infinitos son los medios de expresión una vez que los guía la inteligencia, como resulta de la comparación entre los lelos y los sordomudos.

2) Los restos del Sinántropo se han encontrado junto a piedras astilladas y restos de hogares. Los Neandertal poseían una industria bien definida e ideas de orden superior, manifestadas como se ha visto (Nº 51) en el cuidado de los difuntos.

3) No es seguro que estas razas, por sus formas rústicas y algo rudimentarias sean más antiguas que el *"homo sapiens"*. Los sabios más cotizados defienden que aquellas razas no han dado origen a las actuales. Estas, pues, han podido coexistir con aquellas y aun precederlas. Algunos han notado que los monos más antiguos están menos "bestializados" que los recientes [15]. Si, pues, los monos más antiguos eran (con perdón de la palabra) más "humanos" que los actuales ¿por qué los hombres más "bestiales" tendrían que ser más antiguos que los "humanos?" La "bestialización" de ciertos caracteres pudo verificarse en algún ramo de la familia humana como fenómeno secundario y no primitivo, mientras las otras líneas humanas habrían mantenido la forma primitiva, esto es, más humana, hasta hoy. Esta hipótesis no puede ser rechazada por la ciencia; antes bien, debería pasar como demostrada si fuera indiscutida la atribución cronológica del cráneo de Swancombe, de los Neandertal de Palestina, (que muestran caracteres más vecinos a los actuales), del hombre de Olmo y, finalmente, si fuera clara la verdadera naturaleza de la mandíbula del hombre de Piltdown [16].

4) El estado primitivo de la industria, o aun su ausencia casi completa, no pueden dar indicios absolutos sobre el nivel intelectual y el técnico. Un primitivo pudo prescindir de casa y utensilios porque no los necesitaba, pero cuando enciende el fuego, desarrolla idéntico proceso intelectual que un hombre civilizado que da a la llave de la corriente eléctrica. Nosotros no somos más inteligentes que nuestros antepasados, sino que disponemos de una técnica más perfecta. La civilización griega, no obstante su técnica retrasada desarrolló una actividad artística y filosófica, que el siglo XX con sus máquinas no ha sabido ni alcanzar y menos superar. Así el genio italiano del Renacimiento no se demuestra inferior al genio americano de hoy que conoce todos los secretos de la técnica moderna.

Hay aún hoy pueblos en el estadio de la civilización paleolítica, y que sin embargo tienen una organización y sociedad, con

(15) G. Sera, *Antropomorfi*, Enciclopedia Treccani, vol. III, p. 609.
(16) P. Leonardi, o. c., págs. 132-134.
Un nuevo examen crítico de todo el material del Piltdown, según una memoria publicada por la revista londinense *Nature* 172 (1953), 981, ha demostrado que se trata de un fraude premeditado. La mandíbula ha sido camuflada con ingredientes químicos.

mitologías, cantos religiosos y ceremonias complicadas y que revelan así cierto grado de actividad intelectual (17). Si estos pueblos desaparecieran, no quedaría de ellos sino alguna piedra astillada. Por consiguiente ante los rústicos productos de la industria paleolítica ¿qué puede decir la ciencia sobre el verdadero nivel intelectual de aquellos antiguos hombres?

b. - *LAS IDEAS RELIGIOSAS Y MORALES*

57. — El estudio de los "ciclos culturales" ha demostrado que las poblaciones de civilización más retrasada (Tasmanianos, Pigmeos...) tienen ideas religiosas y morales más puras: monoteísmo, monogamia, ausencia de canibalismo y de sacrificios humanos, concepto de la Providencia. Las desviaciones y las degeneraciones del sentido religioso se encuentran en los ciclos de cultura más complicada, desde el totemismo hasta las grandes civilizaciones históricas (18).

Estos resultados, ya adquiridos, desbaratan el mito del progreso religioso y moral, tan del gusto de los pensadores del siglo pasado, según los cuales los hombres se habrían elevado de una pretendida promiscuidad sexual a la idea de la monogamia, de un pretendido ateísmo primitivo, animismo o fetichismo —a través del politeísmo— hasta el monoteísmo y la moral cristiana. Los resultados de la etnografía vienen de esta manera a coincidir con el cuadro de la prehistoria que nos presenta la Biblia. Ella, en efecto, nos describe el progreso técnico de la humanidad como paralelo al retroceso religioso y moral. Por esto la ciencia no debe tener ninguna dificultad en admitir que los hombres más antiguos, aun más allá del Paleolítico, aunque no tuvieran industria alguna, poseían un tesoro de convicciones religiosas y morales, en su simplicidad, bastante elevadas.

c. - *LA TECNICA Y LAS NOTICIAS ACERCA DE LOS CAINITAS*

58. — Parece que el Génesis supone que la agricultura y la cría de ganado subsistieron desde los orígenes de la humanidad: "y Abel fue pastor de majadas y Caín cultivaba la tierra" *(Génesis 4, 2).*

Con todo no se puede insistir demasiado sobre estas palabras para hacerles decir algo más que una simple recolección de frutos

(17) R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Torino 1941, passim.
(18) G. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle Religioni*, Brescia, 4ª ed. 1949, págs. 193-248; en su versión española: *Manual de Historia Comparada de las Religiones*, Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona, págs. 268-308.

y la caza. Se trata de un lenguaje evolucionado, familiar a los pastores hebreos, para indicar de un modo comprensible un estadio de la civilización muy primitivo aún; antes de los modernos estudios etnográficos nadie podía conocer directamente aquella civilización ni conocer su terminología. Ya en la época de los patriarcas hebreos, que pertenecen al ciclo pastoril, la caza era sólo un elemento accesorio de la cría de ganado *(Génesis 25, 27)*. Por lo demás el autor mismo insinúa ese criterio en el uso del lenguaje, pues sólo más adelante *(Génesis 4, 20)* se habla de los comienzos de la vida pastoril como ciclo cultural distinto.

Notemos, además, cómo para el resto del episodio de *Caín* habla el hagiógrafo muy vagamente, sin particulares, haciendo resaltar sólo la horrible noticia, que ciertamente se había trasmitido a través de los siglos como una maldición: el primer hombre nacido en el mundo cometió el primer homicidio.

El autor inspirado insiste en el drama interior que se entabla entre Dios, Caín y la conciencia. Para valorar debidamente los versículos siguientes, es conveniente seguir al autor en la penetración de este drama interior. Todo hombre tendrá su prueba: después de Adán, también *Caín*. Su prueba consiste en verse preterido por su hermano menor. No hace falta fantasear para saber cómo *Caín* pudo darse cuenta de tal preferencia:

> "Y Yahvé miró a Abel y a su ofrenda,
> y a Caín y a su ofrenda no miró" *(Gén. 4, 45)*.

En el lenguaje bíblico "Dios mira" es sinónimo de "buena suerte" en las empresas. Caín se amarga y se siente humillado por este sentido de inferioridad. El autor sagrado no dice el por qué de tal deferencia de trato por parte de Dios; sólo insinúa que no era definitivo y que Caín debía tener más bondad y más confianza en Dios:

> "Y Yahvé dijo a Caín:
> ¿Por qué estás enfurecido y por qué andas cabizbajo?
> ¿No es verdad que si obraras bien, andarías erguido,
> mientras que si no obras bien, estará el pecado a la puerta?
> Cesa, que él siente apego a ti, y tú debes dominarlo a él" *(Gén. 4, 6-7)*.

Por consiguiente, Caín no está predestinado al mal: obra deliberadamente contra la propia conciencia, y una vez homicida, lucha aún contra su misma conciencia: a Dios que le pregunta ¿dónde está Abel?, el fraticida responde:

> "No sé; ¿soy acaso el guarda de mi hermano?" *(v. 9)*.

Después de la maldición divina se arrepiente sólo a medias:

> "Insoportablemente grande es mi castigo. Ahora me arrojas de esta tierra; oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará" *(vv. 13-14).*

¿Qué es este esconderse de la vista de Dios, este ser maldito "lejos de la tierra que abrió su boca para beber la sangre del hermano?" (v. 11). ¿Qué significa decir que *Caín* fue a habitar lejos de la presencia del Señor?" (v. 16). Evidentemente que el autor sagrado quiere poner en claro que la estirpe de *Caín* se propagó lejos del lugar donde el Señor revelaba su providencia particular. Es una especie de excomunión, diríamos con el lenguaje de hoy, una segregación de la sociedad donde el culto de Dios era tenido en honor, y donde Dios había proyectado hacer surgir, a su tiempo, la salvación.

Coincidiendo con el desarrollo de los "lejos de Dios", de los hijos del primer homicida, el autor inspirado nos describe el avance técnico de la humanidad. He aquí sus palabras; *(Génesis 4, 16-24):* [Traducimos de los Autores].

16 Y Caín salió de la presencia de Dios y habitó en la tierra de Nod (vagancia) al oriente de Edén.

17 Conoció Caín a su mujer, que concibió y dió a luz a Hanok (Henoch) y se puso a construir una ciudad, que llamó el nombre de la ciudad Hanok, según el nombre de su hijo. (Quizá hay que corregir: "según el propio nombre; en tal caso el constructor sería Hanok).

18 A Hanok le nació Irad, e Irad engendró Mehuia'el (Maviael) y Mehuia'el engendró Metusha'el (Matusael) y Metusha'el engendró Lemek.

19 Y Lemek (Lamec) tomó dos mujeres: el nombre de la primera Ada (= ornamento?) y el nombre de la segunda Silla (Sella = sombra?).

20 Y Ada dió a luz a Jabal: él fue el padre de los que habitan en tiendas (junto a) los rebaños.

21 Y el nombre de su hermano Jubal: él fue el padre de los que tocan la cítara y la flauta.

22 Y Silla también dió a luz Tubal-Qaín [19] (= forjador): forjador de todo instrumento de bronce y de hierro.

23 Y la hermana de Tubal-Qaín era Na'ama (Noema = graciosa).

24 Y dijo Lemek a sus mujeres:
"Ada y Silla, oíd mi voz,
mujeres de Lemek, escuchad mis dichos:

(19) Este nombre hace pensar en el súmero 'tibira' = herrero; Caín sería el mismo nombre traducido en semítico.

un hombre maté por una herida a mí (hecha)
y a un joven por un golpe a mí (hecho).
Siete veces será vengado Caín
pero setenta y siete Lemek".

Estas últimas palabras dan la clave para entender el sentido profundo de todo el relato, el por qué, en una palabra, de estas noticias prehistóricas. El conocer este "por qué" nos dará el modo de conocer mejor las intenciones del autor en el uso de un lenguaje técnico.

Caín había expresado a Dios el temor de ser linchado, y Dios había puesto una sanción en su defensa: "Quien mate a Caín, recibirá un castigo siete veces mayor" (v. 15). Sus descendientes, al contrario, han progresado, no tienen necesidad de Dios; saben defenderse mejor por sí mismos. "¡Muerte, por golpe! Quien hubiese matado a Caín habría recibido una venganza siete veces mayor; hasta aquí llega Dios —parece decir Lamec— ¡pero nosotros, con nuestros medios, nos vengaremos setenta y siete veces! ¡Ay del que nos toque". Caín no sabe soportar la *prueba* del infortunio y se hace homicida, un "lejos de Dios"; los cainitas no saben resistir a la *prueba de la fortuna,* y llegan a ser prepotentes, los "sin Dios".

Para llegar a esta conclusión y, al mismo tiempo, para demostrar que el progreso material se desarrolló paralelamente al oscurecimiento del sentido moral, el hagiógrafo hace alusiones a adelantos técnicos. Primero habla de una ciudad (v. 17); los hijos del "vagabundo" se polarizan en torno a una sede fija; "ciudad" ("ir" en hebreo, afín al súmero "uru"), indica originariamente un lugar seguro contra las fieras, un "puesto de observación" o de refugio. La ciudad de *Enoc* podía ser también algo menos, pero el autor sagrado usa el lenguaje de su tiempo.

Después se introduce una genealogía (v. 18): son siete nombres desde *Adán* hasta *Lamec* (de *Caín* a *Tubal-Qaín*) que hay que tomar como los diez nombres desde *Adán* hasta *Noé,* y que presentaba la misma ausencia de noticias y pueden suponer un larguísimo período de tiempo. Así llega el diluvio. En este punto (v. 19-23) vuelven a darse noticias, y encontramos alusiones sobre los comienzos de la vida pastoril nómada, de la música, de la metalurgía. Pero por el contexto se ve claro que el autor no tiene por fin ni siquiera una superficial historia del progreso humano. El quiere explicar el porqué del desafío de los cainitas a Dios y a la humanidad (v. 24). Para esto muestra que los cainitas han conseguido riquezas, el arte para hacer agradable la vida, la

seguridad que puede dar la posesión de las armas. La riqueza está representada por el aumento de ganado, con la consiguiente necesidad de emigrar en busca de nuevos pastos: pronto todos harán lo mismo, pero los cainitas son los iniciadores; Jabal fue el *padre* de los pastores nómadas. La música es símbolo de la vida agradable; en la prosperidad y seguridad, los cainitas pueden cultivarla mejor y antes que los demás; *Jubal* fue, pues, el *padre* de los músicos.

La seguridad y prepotencia de los cainitas se fundan especialmente en su talento para las armas. El autor dirá, pues, que ellos fueron precursores del arte de herrería. Nótese bien que nada dice del arte de extraer los metales, sino del arte de afilarlos: la primera tiene más importancia para un cronista del progreso humano, la segunda, para la historia de los instrumentos de muerte. Pero estos artífices cainitas ¿aguzaban ya los metales o sólo la piedra o cualquier otra cosa? En el tiempo del hagiógrafo las armas eran de hierro y de bronce, y por tanto al hablar del herrero él usa las palabras "cobre y hierro" y así no se puede deducir que, al citarlos, quiera asignar a esta remota antigüedad el uso de ambos metales. Se ha servido de una terminología posterior para indicar una realidad más antigua. Por tanto, parece que no se trata aquí de la realidad, sino del vocabulario, como si nosotros llamásemos artillería a las ballestas de *Julio César:* no debemos llevar al plano histórico una cuestión literaria [20].

Además, el v. 22 está evidentemente corrompido en algún punto y los antiguos traductores han suplido según el sentido que les parecía. El texto hebreo dice: *"Tubal-Qaín afilante todo lo que corta* (o *cava* o *ara) cobre y hierro".* La mayor parte de los críticos análogamente al contexto precedente y encontrando confirmación en versión aramea (Targum), enmiendan el v. 22 de este modo: "El fue el padre de todo afilador (forjador) de cobre y de hierro" [21]. Aun en este caso quedaría la paternidad de los

(20) El P. A. Bea, *De Pentateucho*, Roma 1933, p. 176, reconoce la posibilidad de que el hagiógrafo haya narrado la historia primitiva del género humano (Gén. 3-11) adaptándola a los usos y costumbres de su tiempo, de tal modo, empero, que esta nueva forma exterior no mudase la *sustancia* del hecho.

(21) Véase la edición crítica: R. Kittel - P. Kahle, *Biblia Hebraica*, 3ª ed. Stuttgart 1937, p. 6; Gesenius - Buhl, *Hebr. Wörterbuch*.

Sin embargo el P. A. Bea, *Praehistoria et exegesis libri Genesis*, Verbum Domini 18 (1939) 19, trae buenos argumentos para demostrar que las palabras "cobre y hierro" son una glosa introducida por algún antiguo escriba, quitadas las cuales, el texto sería: "Tubal-Qaín, aguzador de todo (instrumento) cortante". En tal caso nuestras divagaciones sobre la antigüedad de la metalurgia en la Biblia se basarían sobre dos palabras que el autor sagrado no habría escrito.

cainitas, en el sentido ya indicado, sobre los que ejercitan el arte de herrería, sin prejuzgar la cuestión de si los precursores antediluvianos de los herreros conocieron realmente el cobre y aun el hierro.

Podemos concluir que la historia del progreso humano narrada por *Génesis 4, 2-24* está en función de una idea religiosa, y redactada en términos populares no técnicos. No estamos, por consiguiente, autorizados a apoyarnos en estos términos para buscar una concordancia con los datos de las ciencias prehistóricas. Ni siquiera nos ofrecen un punto de apoyo seguro para establecer la época del diluvio; por eso nos parece que el diluvio sucedió al fin del Paleolítico medio, y por eso podemos decir que el progreso de los cainitas antediluvianos no señaló el comienzo del Neolítico o de Eneolítico, como se podría pensar a primera vista por los términos usados por el hagiógrafo, sino que representa sólo un lejano rayo de luz de precursores; del mismo modo que los estudios de Leonardo de Vinci no significan el verdadero comienzo del avión, sino sólo una intuición genial que quedó aislada.

En realidad no sabemos todavía dónde y cuándo comenzó el Neolítico, pues aparece ya perfecto y no derivado del Mesolítico conocido a nosotros (v. 52). Por consiguiente no podemos ni siquiera negar con seguridad que su período de incubación se remonte tan atrás, hasta la época remota en la cual Europa aún estaba bajo el Paleolítico [22].

D. - LA EXTENSION Y LA EPOCA DEL DILUVIO

59. — Antes de examinar si la geología aporta algún dato en favor o en contra del diuvio bíblico, es lógico considerar atentamente el texto sagrado para precisar el género literario y en consecuencia valorar la contextura y el significado de las afirma-

(22) Para toda esta parte véase el interesante artículo de G. Castellino, *Generi letterari in Genesi 1-11*, cn *Questioni bibliche alla luce dell'Enciclica "Divino afflante Spiritu"*, vol. 1, págs. 31-61. Roma, 1949-1950. Entre lo mucho bueno que dice el autor, recordemos una hipótesis suya que completa lo que hemos escrito cn los nros. 53, 54 y 55: el autor de los primeros capítulos del Génesis tenía a su disposición dos grupos de noticias; el primero referente a la creación, el pecado original y los orígenes de la humanidad; el segundo, noticias del período neolítico que aún se sabían, aunque en resumen, por una tradición tenacísima. Por un artificio literario, perfectamente explicable, el autor inspirado habría soldado el último anillo de la tradición genealógica con los primeros acontecimientos dc la humanidad, saltando una época interminable y vacía desde el punto de vista religioso (o. c., p. 57 s.). Así se explica bien la conservación de nombres precisos en las genealogías y el carácter de civilización ya en progreso que allí se describe. Naturalmente esta hipótesis está más en armonía con la opinión que pone el diluvio en época más reciente (véase n. 62).

ciones del hagiógrafo. Dejando para el número siguiente una consideración más minuciosa del relato del autor, nos limitamos aquí en general al hecho de la grandiosa inundación para estudiar: a) el valor de las afirmaciones bíblicas de la *universalidad,* b) la posible inserción de tal hecho en el cuadro de la prehistoria.

a. - *UNIVERSALIDAD DEL DILUVIO*

El autor inspirado presenta repetidamente el diluvio como *universal:* él borró la humanidad *(Génesis 6, 7),* todos los vivientes *(6, 13),* todo lo que hay sobre la tierra *(6, 17),* todo ser *(7, 4),* todo lo que respira aliento de vida *(7, 22),* y las aguas cubrieron todos los montes altos que hay bajo todo el cielo *(7, 19).*

Estas expresiones no son en realidad tan categóricas como pueden parecer a primera vista. Hay ejemplos en el lenguaje bíblico, en el cual la palabra "todo" se refiere a una parte que el autor considera *en su conjunto.* Refiriéndose al próximo ingreso de los hebreos en Palestina, Dios promete a su pueblo: "hoy comienzo a extender el terror y el miedo a ti entre los pueblos que hay bajo *todo el cielo" (Deut. 2, 25).* Aquí evidentemente se trata sólo de los pueblos de las *varias regiones* de la Palestina. La carestía, en la época de José "era grande en toda la tierra y de todos los países venían a comprar trigo" *(Génesis 41, 57).* Aquí el horizonte es más vasto que en el ejemplo precedente, pero no mucho. La lucha entre los leales a *David* y los partidarios de *Absalón* "se esparció sobre la faz de la tierra" *(2 Samuel 18, 8).* Aquí el horizonte es limitadísimo: se trata de una parte de Palestina. No faltan otros ejemplos; una semejante elasticidad de lenguaje aparece también en el Nuevo Testamento, en el episodio de Pentescostés, en el cual participaban personas que pertenecían "a todas las naciones que hay bajo el cielo" *(Hechos 2, 5);* evidentemente en el ámbito del Imperio Romano, como resulta de la enumeración que sigue (v. 9-11).

La afirmación de que el hagiógrafo da a la expresión "toda la tierra" un sentido obvio, tal como suena, es un abuso de sus palabras: porque, en primer lugar, hemos visto su elasticidad en el lenguaje bíblico; en segundo lugar, esta expresión tiene para nosotros un significado correspondiente a nuestros avanzados conocimientos de geografía, que el autor sagrado ni siquiera sospechaba, y a los cuales por tanto no podía aludir.

No hay, pues, que imaginarse un diluvio que cubra de agua hasta la altura del Everest todo el globo, desde Alaska hasta Nueva Zelandia! *El Génesis* no conoce ni el Everest, ni Nueva

Zelandia y ni siquiera el globo. Por tanto hay que excluir la universalidad geográfica, no tanto por los innumerables y estupendos milagros que exigiría cuanto porque de hecho no responde a la intención del autor sagrado. ¿Qué nos quiere decir, pues, la Biblia? ¿Hasta dónde se extiende el horizonte de esta universalidad?

60. — Hay dos corrientes entre los sabios católicos. Algunos afirman: todos los hombres *(universalidad antropológica)* y por tanto toda la tierra habitada entonces por hombres, y todos los animales de aquella región. En efecto, el hagiógrafo muestra el diluvio como castigo por los vicios de los hombres: los animales perecen porque se encuentran en la misma zona y su destrucción se recuerda repetidamente, porque añade algo de más trágico a la grandiosidad del castigo divino. A tal mención corresponde la de los animales salvados en el arca, evidentemente para acelerar la repoblación de la tierra.

Otros piensan que el autor no intenta hablar ni siquiera de la destrucción de todos los hombres, sino solo de aquella parte de ellos de la cual proviene la familia de Noé y por tanto los antepasados del pueblo escogido *(universalidad antropológica relativa)*. Para esto hacen notar:

1) que el autor sagrado en todo el *Génesis* sigue el sistema de *restringir poco a poco el ámbito* de su argumento. Esto aparece claro después del diluvio. Después de haber nombrado los pueblos descendientes de Jafet, Cam y Sem *(c. 10)*, dejando todos los demás al propio destino, se interesa por una línea sola, la de Sem, a través de Arfaxad, hasta *Tharé* (Terah) *(c. 11)*. De los hijos de *Tharé* sólo se fija en *Abraham,* y deja totalmente los demás, después de alguna alusión *(c. 11, 17-32; 12, 1-5)*. Abraham tiene dos hijos: *Ismael* e *Isaac*. Recordada sólo con una genealogía *(25, 12-18)* la posteridad de Ismael, el autor sigue con *Isaac (25, 19); Isaac* tiene dos hijos: *Esaú* y *Jacob;* después de referir algunos episodios interesantes de los dos patriarcas, el autor deja a la descendencia de Esaú *(c. 36)*, (que así sale del campo de su interés), para seguir con la historia de *Jacob* y sus doce hijos. Así el horizonte se va poco a poco restringiendo hasta abarcar sólo al pueblo de Israel. Este diseño es maravilloso y no tiene semejante en ninguna obra del antiguo Oriente. Ello demuestra que el autor inspirado, antes de interesarse por su pueblo, da una mirada a toda la humanidad y ve que es el mismo Dios de Israel el que rige los destinos del universo.

Pero tal proceso eliminatorio ¿se incia sólo después de la narración del diluvio o antes que él? Según estos sabios católicos, el hagiógrafo, al darnos la descendencia de *Caín,* la elimina para su historia; los Cainitas no vuelven a aparecer en el horizonte de la historia. Después se hace mención de Seth y los otros hijos e hijas de *Adán (5, 3-4).* Los otros hijos e hijas son eliminados y sólo se considera a Seth. Este engendra a *Enoc,* y otros hijos e hijas; también estos se eliminan y se sigue con *Enoc.* Así hasta *Lamec* y Noé. Tendríamos entonces en la época del diluvio una humanidad ya subdividida en ramas, de las cuales el autor sagrado toma en consideración sólo la descendencia de *Seth* o sus ultimas derivaciones, entre los cuales viven los "hijos de Dios" 6, 2).

61. — 2) Otro argumento lo ofrecen las *listas de los pueblos,* que siguen a la narración del diluvio *(c. 10).* Allí el sagrado autor nombra los pueblos de la tierra, poniéndolos en relación con los hijos de Noé. Decimos, relacionándolos, y no otra cosa, porque aquí, mucho más que en las genealogías de otras partes, la palabra "hijo" tiene un significado muy vago. En realidad, los descendientes de Sem, Cam y Jafet son a veces individuos, pero con más frecuencia pueblos, y hasta ciudades. En algunos casos se trata de la misma raza, pero, en otros, la relación puede ser sólo extrínseca, como ser asimilación de la misma civilización, o continuación de la misma hegemonía (caso colectivo de descendencia jurídica). De todos modos estos setenta nombres extraños, muchos de los cuales recientemente han sido sacados a la luz por los descubrimientos arqueológicos (basta citar los Hititas, Amorritas, Cretenses) comprenden sólo los pueblos del Mediterráneo, del Asia Menor, Cáucaso, Mesopotamia, Arabia y Egipto; todos pueblos de raza blanca (Europa). Los demás no están en los confines del autor sagrado [23] y por tanto no los comprendería el diluvio. Es difícil, en efecto que él ignorase la existencia de los negros, con frecuencia representados en los monumentos egipcios, donde también estaban como esclavos.

No es fácil decidir cuál de las dos hipótesis hay que preferir, pues el contexto no proporciona elementos suficientes para un juicio cierto. La idea fundamental del autor sagrado, se salva en ambas interpretaciones, aunque parece que el carácter universal

(23) No tiene fundamento en la Biblia la opinión de que los pueblos amarillos derivan de Sem, los negros de Cam y los blancos de Jafet.

de los capítulos que preceden a la historia de Abraham, supone la destrucción universal de la humanidad.

b. - *EL DILUVIO Y LA PREHISTORIA*

62. — Saliendo del ámbito del contexto bíblico, podemos bus car en la prehistoria algún indicio que permita colocar el diluvio en el cuadro cronológico. Este problema, ya de por sí interesante, está además estrechamente conexo con la cuestión precedente. Tanto más verosímil será, en efecto, un diluvio en los orígenes de la humanidad misma.

Ahora bien, si examinamos el esquema de los datos más seguros de la prehistoria quedamos perplejos por el hiato o laguna que hay entre el Paleolítico medio (Musteriano y afines) y el Paleolítico reciente o superior. La cosa es tan evidente, que algunos autores italianos (siguiendo a U. Rellini) separan completamente el Paleolítico reciente del medio, llamándolo Miolítico, uniéndolo al Mesolítico como su primera fase, y afirmando, además, que tiene más afinidad con el Neolítico que con el Paleolítico [24].

El hombre del Paleolítico medio (Neandertal), desaparece completamente con su civilización (v. 51). ¿A dónde fue a parar? Los hombres del Miolítico (Paleolítico superior) son de raza distinta, semejante a la actual: no se sabe de dónde vienen y ocupan lugares de los paleolíticos musterianos. Pero sólo una pequeña parte de estos lugares aparece habitada por estos nuevos hombres. *J. De Morgan* [25] deduce de esto, como primera consecuencia, que al fin del Paleolítico (Musteriano) inmensas superficies quedaron despobladas de modo que no se poblaron hasta el Neolítico. ¿Cuál fue la causa? El supone una sucesión de cataclismos, especialmente inundaciones, como consecuencia del deshielo del último glaciar. Pero los autores más recientes encuentran que al término del Musteriano, los glaciares están en período de avance y no de retroceso. Notemos, con todo, que, abajo de la línea de los glaciares, a su avance correspondía un período de lluvias imponentes (pluvial), cuyas modalidades se nos ocultan. Podemos suponer que tribus enteras, restringidas en unos límites menores por los avances de los glaciares, y habitando además, como todos los primitivos, en los valles, fueran destruidas por las inundaciones causadas por estas lluvias. En realidad, durante esta época vastas zonas se trasformaron en

(24) R. Battaglia, *Miolitica (Civiltà)*, Enciclopedia Treccani, t. 23, p. 413-414.
(25) J. De Morgan, *La Préhistoire orientale*, París 1924, v. I, 142 s.

lagos, como el gran lago Aral-Caspio, que comprendía todo el Caspio, el Aral y muchas zonas circundantes. El diluvio Bíblico sería un episodio particular de una determinada región de un hecho general que habría destruído en parte la humanidad con varios intervalos y por doquier [26].

En tal hipótesis, la época del diluvio habría sido bastante remota para permitir el sucesivo diferenciamiento racial, aun sosteniendo que todos los hombres, salvo Noé y los suyos, hubieran perecido en el diluvio [27].

Por otra parte, aunque no se quiera admitir una total destrucción de la humanidad —con lo que se explica mejor el sucesivo desarrollo de la civilización— se comprende el tono trágicamente universal de la Biblia.

Debe de haber sido en realidad una gran tragedia, al menos en parte por toda la tierra habitada, aunque en algún lugar remoto pudieron sobrevivir algunos hombres (universalidad *moral,* no sólo relativa) y continuar así ramas antiguas de la humanidad con razas distintas de la rama de *Noé.*

Todo esto sea dicho a modo de hipótesis, pudiendo al contrario haberse referido el diluvio bíblico a algún hecho que no ha dejado vestigios geológicos. Podría haber sido por ej. una gran inundación, tal vez acaecida en la época protohistórica, que dejó indeleble recuerdo en los pueblos emigrados de la región devastada. En tal caso nos remontaríamos a la época neolítica o eneolítica, lo que haría más fácil de explicar la construcción del arca, pero excluiría absolutamente la universalidad antropológica. El tono grandiosamente universalístico del relato bíblico se explicaría mediante la impresión de los primeros narradores, los cuales, no sabían nada del resto de la humanidad, y sobre todo mediante la tradición literaria (Nº 63).

E. - LAS CIRCUNSTANCIAS Y EL SENTIDO DEL DILUVIO BIBLICO

a. - *LAS CIRCUNSTANCIAS*

63. — En este punto viene espontánea una comparación entre el cuadro que hemos reconstruido de las grandes inundaciones prehistóricas y el que nos ofrece la Biblia. La narración es más bién abstracta: se habla de lluvias y de inundaciones según el

(26) P. Caldirola, *Il diluvio alla luce della scienza,* en La Scuola Cattolica 58 (1930), 18-20, basándose sobre datos de De Morgan, localiza el diluvio bíblico en la altiplanicie armenia, que es una verdadera concha, con el lago Van en el centro, sin salida y circundada por una cadena de altas montañas.
(27) A. Bea, *Praehistoria et exegesis libri Genesis,* l. c., 20.

lenguaje de la época: "en aquel día se rompieron las fuentes del gran abismo y las cataratas del cielo se abrieron y hubo lluvia sobre la tierra..." *(Génesis 7, 11-12).* Después se habla del progresivo crecer y decrecer del nivel de las aguas y del definitivo secarse de la tierra, pero nada más. Encontramos al contrario otros pormenores que nos dan la impresión de ser demasiado minuciosos, especialmente la duración de las fases del diluvio, redactada, diríamos, como un "boletín", y las medidas del arca.

Nos preguntamos ante todo qué relación puede tener con la duración tan larga de período glacial, la noticia de que la lluvia duró 40 días *(7, 12),* o que el diluvio duró en conjunto un año solar (del 600 de Noé, mes II, día 17, hasta el 601, mes II, día 27: *Génesis 7, 21; 8, 13-14).*

La respuesta ya se ha indicado en el número anterior, donde dijimos que el diluvio bíblico sería un *cuadro parcial* de aquel largo fenómeno geológico, presentado así desde el punto de vista de una determinada región y de una determinada fase.

Además no ofrece dificultad para esta identificación el grado de técnica requerido para la fabricación del arca. En efecto, ella no se describe como una nave, sino como una balsa bastante larga (unos 150 m.), estrecha (25 m.) y no muy alta (15 m.) con relación a su longitud. Si pensamos que hay árboles que superan los 15 m. de altura del arca y aun los 25 m. de ancho que tenía, no parece inverosímil que hombres ya más evolucionados en Oriente, consiguieran con mucha paciencia y mucho tiempo construir una tan enorme balsa [28].

Con todo, tales pormenores dados por la Biblia se deben *acoger con precaución,* y precisamente para no exponerse a hacer decir al autor sagrado lo que no pretendía.

¿Qué intenciones podía tener el hagiógrafo al narrar el episodio bíblico? Dos hechos nos dan la pauta:

1) El primer hecho nos lo sugiere la *comparación con la literatura mesopotámica.* Descubrimos que el hagiógrafo no es el primero en narrar el diluvio; él tiene en herencia una literatura tradicional súmera y babilonia antiquísima. Probablemente ni conoce los textos escritos [29] pero ciertamente no ignora una tradición tan famosa en Babilonia, que hace dividir las dinastías en "antediluvianas" y "postdiluvianas".

(28) I. Schuster - J. B. Holzamer, *Manuale di storia biblica; Il Vecchio Testamento,* Torino 1942, p. 189. (Está traducido al castellano).

(29) Han sido clasificados y descritos por J. Plessis, *Babylone et la Bible,* en Dictionaire de la Bible, Supplement, t. I, col. 752 ss. - A. Parrot, *Déluge et arche de Noé,* Neuchatel-París 1952, págs. 9-29. No nos persuade la identificación, sostenida por el autor

Los documentos que nos han llegado nos presentan una narración ya artísticamente esquematizada y como "estandarizada" en esta forma:

1 Bêl (En-lil) en la asamblea de los dioses decide mandar el diluvio.
2 Ea (En-Ki) revela la decisión a Ut-napishim (Zi-u-sud-DU), *fingiendo que hablaba a una pared;*
3 Manda construir una nave,
4 hace entrar toda simiente de vida;
5 *Sugiere una mentira para no alarmar a los conciudadanos.*
6 Ut-napishtim construye la nave, al parecer *en seis o siete días.*
7 *Se dan las medidas precisas de la nave.*
8 *Fiesta por la conclusión del trabajo.*
9 Cargamento de los tesoros y de los animales.
10 Ingreso en la nave.
11 *Cierre de la puerta.*
12 Descripción del diluvio - *espanto de los dioses.*
13 *Duración del diluvio* (6 días y 6 noches, o 7 días y 7 noches).
14 *Apertura de la ventana.*
15 Efectos del diluvio.
16 La nave atraca en el monte Nisir (más al sur de Armenia).
17 *6 días de espera.*
18 *Suelta de pájaros* (paloma, golondrina, cuervo).
19 Salida del arca.
20 Ut-napishtim ofrece un sacrificio; *los dioses aspiran su perfume.*
21 Bel protesta por la salvación de Ut-napishtim
pero Ea convence a Bel de que ha hecho mal causando el diluvio.
22 Bel bendice a Ut-napishtim y a su mujer, haciéndolos inmortales.

Los episolios en cursiva son notas pintorescas y sirven para dar viveza al relato.

Entre los varios documentos súmeros y babilonios que contienen el relato del diluvio, el más completo y mejor conservado, se encuentra en la tabla XI del ya citado (Nº 39) *"Poema de Gilgamesh"* [30]. Tiene un carácter fuertemente dramático y está totalmente inspirado en una concepción politeísta y antropomorfista de la divinidad, como cualquiera puede juzgar por el ejemplo siguiente:

"Apenas brilló el alba
subió de los fundamentos de los cielos una nube negra,
en la cual aullaba el dios Adad;
el dios prefecto (Nabu) y el dios rey (Marduk) caminan adelante.

en p. 36, del diluvio de los documentos cuneiformes y del diluvio bíblico con los aluviones, cuyos vestigios han descubierto los arqueólogos en Ur, Kish, Uruk o Shurrupak. El autor en las págs. 47-51 alude también a los resultados negativos de las expediciones (la última en 1952) en busca de los restos del arca de Noé.

(30) P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París 1907, págs. 100-119. Citamos según la traducción más reciente publicada por el mismo autor en Revue Biblique 39 (1930), 489 ss. Véase J. B. PRITCHARD, o. c., págs. 93-95.

Los portadores del trono caminan por la montaña y el campo;
el dios Ir-ra, el grande, empuña el palo.
Camina el dios Nin-urta,
deja correr (las aguas) del recipiente.
Los dioses Anunaki han traído antorchas,
con sus llamas incendian el país.
Del dios Adad el retumbar llega a los cielos;
todo lo que brillaba se ha mudado en tinieblas.
. . . .
El hermano no ve más a su hermano,
las personas ya no se reconocen en los cielos.
Los dioses tuvieron miedo del diluvio,
y huyeron, subieron a los cielos del dios Anum;
los dioses se acurrucan como perros,
se acuestan fuera de los muros.
La diosa Ishtar grita como una mujer de parto,
aúlla la señora de los dioses, con hermosa voz:
"Aquel día se cambie en fango,
en que yo, en la asamblea de los dioses haya dicho algo malo!
¿Cómo he podido decir mal en la asamblea de los dioses,
mandar una batalla para hacer perecer a mi gente?
¿Acaso yo engendro mi gente,
para que como hijos de peces llenen los mares?"
Los dioses, los Anunaki, lloran con ella,
los dioses aúllan, tiritan en sollozos:
sus labios están cerrados, esperan el fin.

Si comparamos esta tradición babilonia con el relato bíblico, encontramos una sustancial diferencia en su contenido religioso, pero una notable concordancia en el esquema. Entre los episodios puramente ornamentales, el autor sagrado no recuerda el ingenuo expediente del dios protector, que habla a la pared para que lo oiga Ut-napish-tim y así poder decir después a los dioses que no ha revelado nada a los mortales. Tampoco se refiere a la mentira, por ser indigna de Dios; no recuerda la fiesta por la terminación de los trabajos, pues su objeto era mantener la ilusión entre las futuras víctimas del diluvio. No hace mención del susto de los dioses ni del despecho de Bel, incompatibles con la doctrina monoteísta. Recuerda por el contrario el perfume del sacrificio de Noé, aspirado por la Divinidad *(Génesis 8, 20-22)*, la clausura de la puerta *(7, 13)* la abertura de la ventana *(8, 6)*, y especialmente no renuncia a los números como elemento de arte. Es hermoso que haya números; que sean exactos es menos importante. Ahí tenemos las medidas precisas del arca: son distintas de las que pone el relato babilonio, ¿pero no tienen el mismo objeto? Así también los siete días antes del diluvio, y otros tantos, en series,

después de la apertura de la ventana; la duración de la lluvia (40 días) la duración de la inundación (150 días) con el "boletín" del ir y venir de las aguas (17-II-600; 17-VII-600; 1-X-600; 1-I-601; 27-II-601). *Génesis 7, 4. 13. 24.* Aquí los números son bastante mayores que en los documentos babilonios y el conjunto resulta más grandioso, pero ¿no podría ser el fin el mismo? ¿No podrá ser que aquí tampoco se trate de matemáticas sino de literatura? (ver Nº 11).

64. — 2) Otra cosa podemos comprobar por el *análisis literario* de la narración bíblica en sí misma. Muchos estudiosos, entre los cuales se hallan algunos católicos notabilísimos[31], admiten que en el relato del diluvio se han juntado y mezclado dos narraciones semejantes pero divergentes en algunos pormenores.

Aun el profano advierte a la primera lectura, muchas repeticiones en este relato. Esto, como vimos, está en armonía con el gusto semítico. Evidentemente encontramos aquí el mismo criterio estilístico del primer capítulo del *Génesis,* de hacer corresponder a una fórmula de *mandato* o de *enunciación* otra de *ejecución* redactada en los mismos términos (Nros. 10 y 23). Este procedimiento, aunque muy usado en otros pasajes de la poesía babilonia, no aparece en la narración del diluvio. El autor sagrado, al contrario, lo ha empleado en el esquema tradicional del mundo bíblico, como más adaptado para poner en evidencia cómo Noé obraba continuamente bajo la dirección de Dios.

Esto admitido, se debe reconocer que no todas las repeticiones tienen explicación suficiente en este procedimiento literario. En algunas partes se encuentra repetidas tanto la *enunciación* como la *ejecución.* Así:

	a)	*b)*
el mandato de encerrar animales en el arca:	6, 18-21	y 7, 2-3
ejecución del mandato	7, 14-16	y 7, 8-9

Si se examinan más atentamente estos pasos, se ve que las dos fórmulas bajo *a)* se corresponden entre sí; como respectivamente, las dos bajo *b).* Además *b),* diciendo lo mismo que *a),* sin embargo se distingue, porque menciona la diferencia entre los animales puros e impuros, de los cuales sólo se salva una pareja, mientras que de los puros se salvan siete parejas.

(31) P. Heinisch, *Das Buch Genesis,* Bonn 1930, págs. 27-176; J. Plessis, o. c., col. 756; A. Vaccari, *Il Pentateuco,* Firenze 1943, p. 75, n. 6; R. De Vaux, *La Genèse,* París 1951, p. 57.

Del documento a)

Mandato de entrar en el arca:

6, 18 Pero contigo haré yo mi pacto
y entrarás en el arca tú y tus hijos
tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo.
19 De todos los animales y de toda carne
meterás en el arca parejas
para que vivan contigo.
20 De las aves, de las bestias y de toda especie de animales
macho y hembra
todos vendrán a ti de dos en dos.
21 Recoge alimentos de toda clase
para que a ti y a ellos os sirvan de comida.
22 Hizo, pues, Noé en todo como Elohim se lo mandó.

Ejecución del mandato:

7, 13 Aquel mismo día entraron en el arca Noé, y sus hijos Sem, Cam
su mujer y las mujeres de sus tres hijos, [y Jafet;
14 y las fieras todas según su especie;
todos los ganados, según su especie;
todo reptil que se arrastra por la tierra, según su especie
toda ave según su especie;
todo pájaro, toda especie de volátil;
15 Entraron con Noé en el arca, de dos en dos,
de toda carne que tiene hálito de vida.
16 De toda carne entraron macho y hembra,
como se lo había mandado Elohim.

Del documento b)

Mandato de entrar en el arca:

7, 1 Después dijo Yahvé a Noé:
"Entra en el arca tú y toda tu casa,
porque sólo tú has sido hallado justo en esta generación.
2 De todos los animales puros toma dos setenas,
machos y hembras;
y de los animales impuros dos parejas,
machos y hembras.
3 También de las aves puras dos setenas,
machos y hembras,
para que se salve su prole sobre la faz de la tierra toda...
5 Hizo Noé cuanto Yahvé le mandara.

Ejecución del mandato:

7, 7 Y ante el diluvio
entró en el arca Noé con sus hijos,
su mujer y las mujeres de sus hijos,
8 y los animales limpios y los inmundos;
de las aves y de cuanto vive sobre la tierra
9 entraron con Noé en el arca parejas, machos y hembras,
según se lo había ordenado Elohim.

No queremos examinar todas las diferencias, remitiéndonos a los autores citados. Sólo notemos que la duración del diluvio es de 365 días en el documento que redacta el "boletín" que ya hemos recordado y que usa el nombre de Elohím con un lenguaje semejante al primer capítulo del *Génesis:* Al contrario el conjunto de los hechos del diluvio es de 7+40+(7+) 7+7 días en el otro documento intercalado, que usa el nombre de Yahvé, con el estilo vivaz y lleno de antropomorfismo de *Génesis 2-4.*

Esto significa que el autor sagrado ha tomado de la tradición el relato del diluvio en dos formas distintas, según el esquema tradicional; él *ha seguido las líneas esenciales,* sin dar importancia a las discordancias, que, precisamente por esto, ha dejado subsistir [32]. Es uno de los casos en los cuales la cita implícita parece demostrada (Nº 19). Por otra parte si, como hemos insinuado más arriba, los números de esta narración pueden tener valor puramente artístico, como tal vez otras particularidades pintorescas, se comprenderá por qué el hagiógrafo no se haya preocupado de su concordancia. Por esto dijimos que tales particularidades hay que tomarlas con precaución [33].

b. - *EL SENTIDO DEL DILUVIO BIBLICO*

65. — ¿Por qué el autor inspirado ha insertado tal tradición en su cuadro de la prehistoria? La respuesta es muy clara. Aquí

(32) J. Plessis, *Babylone et la Bible,* en Dict. de la Bible Suppl. t. I, col. 752 ss.

(33) Parece que el P. Bea llega a una conclusión semejante por otro camino: *Praehistoria et exegesis libri Genesis,* Verbum Domini 18 (1938), 20. Traducimos los puntos principales: "La narración súmero-babilonia del diluvio nos muestra el modo cómo las grandes inundaciones (por lo demás frecuentes) se solían narrar con lenguaje popular, en aquella región de la cual provenía Abraham y en la cual tienen su origen los documentos súmero-acádicos. Por esto "este lenguaje común" que usa la Biblia, no demuestra que los hechos hayan acaecido en la época neolítica, sino solamente que la narración fue compuesta por hombres de ese período (neolítico). Al contrario el hecho mismo (res ipsa), o sea la destrucción de todo el género humano, decretada por un juicio de Dios y verificada por una gran inundación, pudo ser trasmitido a través de larguísimo tiempo. Así hoy se observa que entre los primitivos se trasmiten, a través de siglos, con diligentísimo cuidado, las tradiciones, especialmente religiosas".

es precisamente donde se muestra su originalidad en comparación con las narraciones babilonias. Esta catástrofe de la humanidad es un hecho realmente acaecido, trasmitido en relatos más o menos convencionales en la forma. Pero ¿qué significado tiene? Los babilonios no lo dicen claramente: parece como que el diluvio es consecuencia de un capricho; de todos modos, si había que castigar, el castigo fue excesivo:

> "¿Por qué, por qué no has reflexionado y has hecho el diluvio?
> El pecador, hace caer su culpa sobre él;
> el culpable, hace caer su culpa sobre él!
> Pero acaba, antes de que se aniquile...
> En vez de haber hecho el diluvio,
> podía haber venido un león a diezmar los hombres...
>
> *(Ghilgamesh XI, 179-184).*

Al contrario el autor inspirado ha reconocido el verdadero por qué del cataclismo. Es el castigo de una depravación moral demostrada insanable, no tanto de toda la humanidad —cuyas remotas derivaciones están, quizá, fuera de los horizontes del autor hebreo— sino precisamente de aquella parte que era guiada por Providencia especial y de la cual se interesaba el hagiógrafo. "Los hijos de Dios", esto es, los hombres [34], se habían entregado al vicio:

> "Cuando comenzaron a multiplicarse los hombres sobre la tierra y tuvieron hijas, viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron de entre ellas por mujeres las que bien quisieron (o cuantas quisieron)... Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos

(34) G. E. Closen, *Die Sünde der "Söhne Gottes"*, Roma 1937, págs. 157-184, ha demostrado con sólidos argumentos, a nuestro parecer, que "hijos de Dios" es sencillamente sinónimo de "hombres". El autor, entre otras cosas, sostiene que los hombres se llaman "hijos de Dios", por su dignidad, habiendo sido hechos, como Adán, a imagen de Dios. A este propósito cita el *Salmo 8, 6; 81, 7.*

Observemos también que si "los hijos de Dios", según el procedimiento eliminatorio del hagiógrafo, se pueden identificar con solos los descendientes de Set, éstos se llaman "hijos de Dios" no por el hecho de ser setitas; de otro modo tendríamos que identificar "las hijas de los hombres" con mujeres de otra estirpe, lo que en verdad ni se dice ni se supone en el texto sagrado. Si las culpables "hijas de los hombres" son las mujeres cainitas, como muchos autores defienden, ¿cómo el diluvio ha castigado también las mujeres setitas? "Las hijas de los hombres" no pueden ser sino las mujeres en general, así llamadas por simetría y paralelismo con "los hijos de Dios", para evitar una repetición (o sea, "las hijas de Dios") literariamente no artística y por otra parte para subrayar que la mujer, aunque hecha a imagen de Dios como el hombre, con todo jurídicamente es inferior a él, por estarle sujeta. También San Pablo (I Cor. 11, 7-9), nota: "El varón no debe velarse la cabeza porque es imagen y gloria de Dios, mientras que la mujer es gloria del hombre. Porque no viene el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre, pues no fue sacado el hombre para la mujer sino la mujer para el hombre".

Véanse las óptimas observaciones de J. B. Bauer, *Videntes filii Dei filias hominum.* Verbum Domini 32 (1953), 95-100.

y deseos sólo y siempre tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndose en su corazón y dijo: "Voy a exterminar al hombre que hice sobre la tierra... Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé" *(Génesis 6, 1-8)*.

Es el nivel de la humanidad que tristemente decae: Caín se pervierte ante la desgracia; los cainitas, con la fortuna; quedan los setitas: ellos ceden ante las mujeres, y caen, según parece, no sólo en la poligamia, sino en el libertinaje. Todos tuvieron su prueba —como Adán— y no han sabido resistir.

Y Dios comienza de nuevo con uno que ha resistido: Noé. También tendrá su prueba: también él tendrá que creer una cosa bien extraña y prepararse para el "diluvio": "y Noé cumplió todo lo que Dios le había mandado" *(6, 22)*. "Por la fe Noé, avisado divinamente acerca de cosa aún no visible, se preocupó de construir un arca para la salvación de su casa y por ella condenó al mundo, y vino a ser heredero de aquella justificación, que se obtiene mediante la fe". Así habla agudamente el autor de la Carta a los *Hebreos (11, 7)*.

Este es el significado profundo del diluvio, para expresar lo cual no era necesario una particular iluminación de la revelación divina sobre las modalidades precisas del hecho. Bastaba que él se atuviera al esquema tradicional, no despojándolo de los adornos artísticos o pintorescos, sino librándolo de los elementos politeístas que deformaban la doctrina.

Con esto el autor sagrado escribe verdadera historia y no enseña sólo teología o moral, trazando las líneas generales de las vicisitudes humanas antes de Abraham. Estas líneas en sí mismas tienen una importancia teológica y no se puede esfumarlas en alegorías o parábolas sin arruinar sustancialmente el diseño del autor. Ciertamente muchos indicios nos han advertido que el autor ha intentado trazar una historia aproximativa de aquellos tiempos remotísimos, sirviéndose de los medios que tenía a su disposición y siguiendo los criterios artísticos y literarios de su tiempo. Y precisamente en este espléndido intento de historia universal, que por vez primera aparece en Oriente, y allí permanece aislado por siglos, brilla ya el ojo penetrante del pensador, que interpreta y penetra los hechos a la luz de las ideas.

F. - LA TORRE DE BABEL

66. — Quien lee fuera del contexto la narración de *Génesis* 11, 1-9 fácilmente puede dar una falsa interpretación, pensando

ver el conato consciente de los hombres de habérselas con Dios, en una especie de esfuerzo titánico para alcanzar el cielo, y además una explicación sobrenatural de la multiplicidad de las lenguas.

Por el contrario la narración bíblica habla del designio de un grupo de la humanidad de fundar una unidad política y étnica en contraste con los designios de Dios, quien desbarata los esfuerzos de los hombres. Para comprender esto, ante todo conviene leer el pasaje tal cual está en la Biblia: [35] [Traducimos según los autores].

> "Toda la tierra era un solo labio y las mismas palabras. Entonces sucedió que, emigrando ellos de Oriente, encontraron una llanura en la tierra de Senaar y se establecieron allí. Y se dijeron mutuamente: «¡Ea!, hagamos ladrillos y cozámoslos en el fuego». Y usaron ladrillos en lugar de piedras, y asfalto en lugar de cal. Y dijeron: «¡Ea!, edifiquemos una ciudad y una torre y su cabeza (llegue) al cielo, y nos haremos un *nombre,* (o un *monumento*), para no dispersarnos sobre la faz de la tierra»".
> — Y Yahvé bajó para ver la ciudad y la torre que los hijos de los hombres edificaban.
> — Y Yahvé dijo: "He aquí: un solo pueblo, y todos tienen un solo labio, y esto es el comienzo de su empresa; ya no les será difícil lo que piensen hacer. ¡Ea!, bajemos y confundamos su labio, para que nadie entienda el labio del otro".
> — Y Yahvé los dispersó de allí por toda la faz de la tierra; y cesaron de fabricar la ciudad.
> — Por esto su nombre se llamó *Babel,* porque allí Yahvé confundió (balal) el labio de toda la tierra y de allí los dispersó sobre la faz de toda la tierra" *(Génesis 11, 1-9).*

Para la exacta valoración de este hecho hay que notar:

1) El episodio se coloca después de la "lista de los pueblos" del cap. 10; de modo que estos pueblos hay que suponerlos dispersos "según sus familias y lenguas, en sus países por sus naciones" *(Génesis 10, 5-30),* y por tanto quedan, según el sistema del autor, eliminados de su horizonte histórico (Nº 60s.) En consecuencia los hombres que vinieron a la llanura de Senaar son sólo una rama de la familia humana, la cual ya estaba ampliamente extendida por el mundo, después del diluvio, y lingüísticamente diversificada. Con más precisión algunos han querido ver la descendencia de *Sem,* o aquella parte de ella de la cual

(35) Desgraciadamente ciertos manuales de Historia Sagrada, en vez de contentarse con el simple hecho bíblico, tienen el prurito de añadir fantasías, como aquella Biblia ilustrada para niños, que trae una "tradición hebrea" según la cual la torre de Babel tenía 75 kms. de altura".

proviene la línea genealógica de Abraham, que precisamente se pone después del episodio de Babel *(11, 10-32)*.

2) Notemos además el estilo de la narración (v. Nº 7): no obstante su popular dramatismo, que se extiende con evidente antropomorfismo a la misma acción de Dios, es en realidad bastante abstracta, pues sólo nos da las líneas generales y sin perspectiva. En un relato semejante, entre los sucesos del primer versículo y los del último, pueden haber pasado siglos [36].

3) La expresión "hacer un país o los hombres *de una sola boca*" se encuentra en las inscripciones reales asirio-babilonias en el sentido complejo de "dar unidad política, cultural, económica" [37]. Hacer *de un solo entendimiento* [38] sería la traducción exacta, que da a la palabra *boca* el sentido, no tanto de lenguaje, como de *concepto, entendimiento.* La frase babilonia es demasiado semejante a la bíblica: "la tierra era *un solo labio*" como para que no indique lo mismo. Siendo, tal expresión metafórica, en el sagrado texto no se habla de *lenguas* sino de *entendimientos.* Tal sentido cuadra bien con el contexto: aquellos hombres querían mantener la unidad política y cultural, querían formar un gran imperio.

4) La expresión "una torre cuya cabeza estaba en el cielo" hace recordar las muchas expresiones semejantes usadas por los soberanos de Mesopotamia, simplemente para decir que habían construido una torre alta. Se trata, pues de una hipérbole "estandarizada" (como el moderno "rascacielo"), sin particular desafío a Dios. Más bien notemos que estas torres *(zigguratu)*, que se levantaban en las principales ciudades mesopotámicas en forma de pirámide truncada, eran parte de los edificios del templo y tenían carácter religioso. El templo era, a su vez, el centro de toda la vida política y económica del país, como resulta de mi-

(36) Recuérdese cuanto habíamos escrito en el Capítulo II a propósito de las "*narraciones sintéticas*". Un ejemplo de tal estilo se da en el modo con que *1 Macabeos 1, 1-10* en pocos trazos pintorescos narra las hazañas de Alejandro Magno, de los Diadocos, Seleucidas y del Helenismo en Palestina.

(37) E. Schraeder, *Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten*, Berlín 1889, p. 37, del Prisma de Tiglat-pileser I (a. 1116-1090 a. Cr.) vol. VI, 39-48: "Desde el principio de mi señorío (mandato) hasta el año quinto del gobierno, mi mano conquistó en total 42 territorios y sus príncipes, de la otra ribera del Zab inferior, línea de confín, más allá de los bosques de las montañas, hasta la otra orilla del Eufrates, hasta la tierra de los Hititas y al mar de Occidente. Yo los hice una sola boca (pa ishten ushishabinshunuti), tomé sus rehenes e impuse tributo".

M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, II. T., Leipzig 1916, p. 41, de los Anales col. IV, 97-100: "Los pueblos de Akad y además Kalud, Aramu, y de la Tierra del mar, Shamasshshum-ukin tenía reunido y tenía reducido a una sola boca (ana ishten pi utirru), se me declararon hostiles".

(38) Así traduce G. Fourlani, *Saggi sulla civiltà degli Hittiti*, Udine 1939, p. 14, la frase: "pishu ashar ishten ukinu" en los documentos de Sargon I (2.600 a. C.).

llares de tabletas económicas y administrativas, encontradas en los archivos de los templos juntamente con textos jurídicos o históricos. Esto concuerda perfectamente con lo que en el contexto bíblico se dice sobre la intención de los constructores, los cuales quieren precisamente construir con aquella torre un centro unificador.

Bastará un ejemplo para conocer este modo de pensar y expresarse; se refiere a la construcción del templo *E-Ninnu,* dedicado al dios *Nin-Girsu* en Lagash, por el príncipe y sacerdote *Gudea* (hacia 2.400 a. C.):

> "Mi templo E-Ninnu, fundado en el cielo,
> cuyo destino es un destino grandioso, que supera todos los destinos,
> este templo real levantará sus ojos lejos.
> Cuando como la Im-dugud (= tempestad) alce su voz,
> el cielo temblará.
> Su terrible esplendor se levantará hasta el cielo,
> mi templo, su gran terror abatirá la tierra.
> Su nombre desde la extremidad del cielo convocará los pueblos,
> Magan y Maluha desde sus montañas bajarán..." [39].

Por tanto el autor sagrado tiene la idea de una torre templar de la baja Mesopotamia [40]; todo se corresponde: la localidad de Babilonia, el uso de los ladrillos y del asfalto —dada la absoluta falta de piedra en aquellos terrenos de aluvión— la importancia de la torre como punto de referencia para las regiones lejanas. Puede ser que no se trate de una simple coincidencia el que el conjunto templar de Babilonia tuviera el nombre súmero de *E-sag-ila:* "templo que levanta la cabeza", y su torre templar, *E-temen-an-ki:* "templo, base del cielo y de la tierra". Pero quizá el autor israelita sólo quería aludir a alguna antiquísima construcción, que en épocas remotas se levantaba cerca del lugar ocupado por el E-temen-an-ki, y cuyo vago recuerdo se había conservado por los descendientes del mesopotámico Abraham.

Hechas estas observaciones, resulta claro el sentido del relato bíblico. Nosotros en un lenguaje moderno diríamos así:

(39) Gudea, Cilindro A., 9, 11-19; M. Wetzel, *Der Gudea-Zylinder A.*, Fulda 1922.

(40) Para la documentación literaria, epigráfica y arqueológica referente a las torres templarias de la Mesopotamia véase A. Parrot, *La Tour de Babel*, Neuchatel-París 1953. El autor declara (p. 17) que está documentada la existencia de hasta treinta y tres torres sagradas, distribuidas en veintisiete ciudades diversas. Afirma también que el fin de estas gigantescas construcciones —la torre E-temen-an-ki medía noventa metros por lado y otros tantos de altura (p. 14)— era para facilitar a la divinidad un pedestal para su descenso del cielo y constituir así un *trait d'union* destinado para asegurar la comunicación entre la tierra y el cielo (p. 49 ss.).

"Los hombres que vinieron a poblar la baja Mesopotamia (a saber, aquellos de los que más tarde nacerá el clan de Abraham), comenzaron a usar los ladrillos como material de construcción. Formaron una unidad étnica o al menos cultural. Llegó el momento de proyectar algo que reforzara su unidad, creando un centro político y religioso al mismo tiempo: una capital con su templo. Esto habría impedido una disgregación étnica y cultural ya inminente. El proyecto tenía todas las garantías del éxito, pero Dios no lo quiso. El hizo que la unidad de pensamiento y de cultura se confundiera y con esto la unidad política no se pudo realizar. Cada grupo étnico (sea que desde el principio se diferenciara, sea que posteriormente adquiriera su independencia), o cultural, tuvo su destino aparte. El nombre de Babel, que, como quiera se interprete, se asemeja a balal (confundir) [41], recuerda precisamente el hecho sucedido en la localidad así llamada".

En esta interpretación, que en sustancia se remonta a *Sanda* [42], no se hace mención de la diversificación de lenguas. En realidad el hagiógrafo ya ha hablado antes sobre esto *(Génesis 10, 5-20)* como ya lo hemos advertido. Con todo no se puede negar que entre los elementos de cohesión, cuya desaparición hizo desvanecer el sueño de la unidad política, la unidad de lenguas hubiera tenido parte importantísima. Pero ¿cómo desapareció ésta? No se dice que esto haya acaecido de modo repentino. La índole literaria del relato no excluye que este desmoronamiento de los elementos de unidad se debiera a causas lentas, obradas bajo la dirección providencial de Dios.

De todos modos, la idea central del relato es ésta: Dios no ha querido que tuviera éxito la tentativa de unión hecha por aquel grupo humano. ¿Por qué no quiso? Ciertamente que el proyecto de aquella gente tenía bastante de soberbia; además la torre nos hace pensar en un culto pagano; ¿hay, por tanto, un castigo? No se ve por el contexto: se trata más bien del orden de providencia humana que no coincide con el orden de la Divina Providencia, y que por tanto debe fallar.

(41) Es un caso de etimología popular.

(42) A. SANDA, *Moses und der Pentateuch*, Münster i. W. 1924, p. 162. Para esta interpretación hemos tenido presente también G. CLOSEN, *Incontro con il libro sacro*, Brescia 1913, p. 32 ss. Se trata de una hipótesis que por las razones arriba expuestas goza de probabilidad sólida. Advirtamos con todo a los lectores que dos recentísimos y autorizados comentarios católicos (A. CLAMER, *Genèse*, París 1953; R. DE VAUX, *Genèse*, París 1951), sostienen que se trata, al contrario, de la diferenciación de las lenguas.

El autor sagrado verosímilmente disponía de noticias acerca de otros episodios de la plurimilenaria historia mesopotámica anterior a Abraham. Si sólo hace mención de la *Torre de Babel,* es principalmente porque ésta tiene el valor de prototipo de una idea religiosa que es clave en la interpretación teológica de la historia: las civilizaciones, aun las más poderosas se desmoronan, cuando no coinciden con los planes divinos, como lo dirán repetidamente los profetas en los oráculos contra los pueblos paganos. Precisamente acerca de Babilonia decía *Jeremías:*

> "Por causa de la ira del Señor no será más habitada, quedará enteramente desolada" *(Jeremías 50, 13).*

Si reflexionamos sobre el contexto inmediato del relato, no podemos menos de pensar que el autor inspirado, al referirnos *el proyecto de los hombres:* "hagámonos un nombre, para no dispersarnos sobre la faz de toda la tierra" *(11, 4),* tuvo presente el *proyecto de Dios,* que consigna pocos versículos más adelante: "Yo te daré (a *Abraham)* una nación grande, y te bendeciré, y haré grande tu nombre... y serán benditas en tí todas las familias de la tierra" *(12, 2-3).* Entre el fracaso de la gigantesca empresa de Babel y la vocación de *Abraham,* sólo hay de por medio una genealogía. Ambos hechos se contraponen visiblemente. Abraham es la primera piedra de un edificio espiritual y visible que Dios mismo construye con el concurso de los hombres. El ocupará el lugar de aquel que los hombres sin el concurso de Dios no habían podido ni podrán jamás llevar a término. Antes de restringirse al relato de la primera etapa del plan divino —la constitución del pueblo teocrático— la Biblia, mirando hacia el futuro, nos abre un horizonte sin límites; precisamente en estas narraciones tan sencillas es donde se siente con más fuerza el soplo de la divina inspiración,



CAPITULO VII

EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA HISTORIA



CAPITULO VII

EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA HISTORIA

67. — Gran parte del Antiguo Testamento está escrita en forma de historia y muestra la evidente intención del autor de escribir historia propiamente dicha (ver Nº 19), de suerte que el católico no abriga dudas de la objetividad de lo que se relata [1]. De los documentos de la historia profana nada se puede deducir que pueda crear serias dificultades contra el relato bíblico. Los aparentes contrastes quedan eliminados, como sucede con frecuencia en la investigación histórica, conciliando las dos relaciones del mismo hecho, que se contiene en documentos diversos que han sido escritos bajo distinto punto de vista. Estas cuestiones se hallan resueltas en los comentarios a los respectivos libros de la Biblia y en los textos de historia de Israel, escritos con criterio científico [2]. Aquí nos contentaremos con algunas observaciones generales, que pueden ayudar al lector de la Biblia para formar un acertado criterio de la verdad de los hechos. A este fin dividiremos la historia bíblica en tres períodos: A) el período de los reyes y la época más reciente; B) el período desde *Moisés* hasta *David;* C) la historia de los Patriarcas.

A. - EL PERIODO DE LOS REYES Y LA HISTORIA MAS RECIENTE

Este período histórico, contenido en los libros de los *Reyes, Paralipómenos, Esdras* y *Nehemías,* según unánime afirmación de todos los sabios, está narrado a base de crónicas que merecen la mayor credibilidad histórica. Estas crónicas, frecuentemente citadas y transcritas a la letra, se redactaban ordinariamente por los cronistas (makkirim) reales, que tenían el oficio de registrar los hechos notables del reino. La exactitud histórica de estas relaciones se puede verificar mediante los documentos contemporáneos asirios y babilonios de que dispone el historiador moderno. En este período, efectivamente, la pequeña nación hebrea por vez primera se pone en contacto con las grandes potencias de Oriente. Por esto, con sorpresa, aun de los que habían creído

(1) Para las características de la historiografía bíblica y sus respectivos géneros literarios, véase lo tratado en el cap. II: Realidad histórica y géneros literarios.

(2) Es muy buena la obra de G. Ricciotti, *Storia d'Israele,* 2º vol., 2ª ed., Torino 1935. (Está traducida al castellano).

siempre en el valor histórico de la Biblia, aparecieron en las inscripciones cuneiformes, vivos y hablando, después de siglos y siglos de olvido, aquellos mismos reyes de los cuales la Biblia no había dejado de hablar:

Theglath phalasar *(4 R. 15, 29; 16, 7)* III (Tukulti-apal-esharra 745-727 a. C.), llamado también Phul *(4 R. 15, 19)* con el nombre babilonio Pulu.

Salmanasar *(4 R. 17, 3)* V (Shulman-asharedu 727-722).
Sennacherib *(4 R. 18, 13; 19, 36)* (Sin-ahhe-erba 704-681).
Merodach-Baladan *(4 R. 20, 12)* (Marduk-bal-iddina) pretendiente de Babilonia.
Assharhaddon *(4 R. 19, 37)* (Ashur-ah-iddina 681-669).
Nabucodonossor (4 R. 24, 1 ss.) (Nabu-kudurri-usur 604-562).
Evil-Merodach *(4 R. 25, 27)* (Amel-Marduk 561-560), etc.

En los documentos cuneiformes se encuentran además los nombres de los reyes de Judá e Israel con la narración de los hechos relacionados con los soberanos orientales. Precisamente estos hallazgos han permitido fijar algunos puntos seguros en la cronología bíblica:

854 Salmanassar III vence en Qarqar a Benadad II de Damasco y a su aliado Acab (Ahabbu) de Israel.
842 Salmanassar III recibe el tributo de Yehu (Yaua) "hijo", o sea sucesor de Omnri (Humri).
738 Teglathphalasar III recibe tributo de Manahem *(4 R. 15, 19)* rey de Samaria (Minihime Samerinai) y de Rasin (Rasunnu) de Damasco *(4 R. 16, 5)*.
733/2 Teglathphalasar III recibe tributo de Acaz (Iauhazi) rey de Judá *(4 R. 16, 7)*.
732 Teglathphalasar III confirma a Oseas (Ausi'a), sucesor de Phacee (Paqaha), sobre el trono de Israel *(4 R. 17, 1-3)*.
722/1 Sargon expugna a Samaria. En la Biblia *(4 R. 17, 6)* la conquista se atribuye al reino del predecesor Salmanassar V, muerto durante el asedio [3].
701 Senaquerib asedia a Jerusalén, siendo Ezequías (Hazaqiau) rey de Judá (Iaudai) *(4 R. 18, 3; 19, 36)*.
587 29 de Junio: Nabucodonosor expugna Jerusalén. El hecho no se narra en los documentos del rey de Babilonia [4], el cual sólo hace consignar las obras de paz: templos, canales, muros... La

(3) Es un caso de postdatación: el nuevo rey se considera en el cargo recién al comenzar el año nuevo después de la muerte del predecesor; el interregno se atribuye a éste. Con más frecuencia encontramos en los israelitas la predatación: todo el año en que acaeció la muerte se atribuye al sucesor.

(4) En compensación tenemos una tableta administrativa de Evil-Merodak en la que se registra la asignación de alimentos a varios personajes de la corte, entre los que está Joaquín ex-rey de Judá *(4 R. 26, 27)*. Véase A. Bea, *König Joachim in Keilschrift-urkunden*, Biblica 23 (1942), 78-82.

data se puede fijar con certeza porque los cronistas hebreos tuvieron cuidado de consignarla según los años del reino de Nabucodonosor, que se pueden calcular con precisión sobre la base de las crónicas de Babilonia (5).

68. — En este período la única dificultad de carácter histórico la constituye el sincronismo que constantemente establece el cronista entre los reyes de Judá e Israel en los *libros 3 y 4* de los *Reyes*. En parte han sido alterados por los copistas; además ambos sistemas para el cómputo de los años del reino (ver nota 3) parece que se aplican simultáneamente, de modo que el año de la muerte de un rey se computa dos veces: íntegro como año del rey difunto e íntegro como año del sucesor. Esto proviene del hecho que en la mentalidad hebrea el tiempo es indivisible. El año o el día no se podía calcular en abstracto, prescindiendo del comienzo del día o del año. Si doce meses y menos aún, no corresdían al mismo año, no se consideraban un año sino dos. Por esto la carestía que hubo en tiempo de *Elías (3 Reyes 17)* es de tres años, aunque su duración fue sólo de diecinueve o veinte meses (6).

Otra dificultad, aunque no de carácter histórico documental, podría tener alguno respecto de los frecuentes milagros que el libro 3 de los *Reyes* atribuye a *Elías* y a *Eliseo*. Quien quisiera rechazar la historicidad de estos relatos considerándolos tradiciones populares poco dignas de fe, por lo que contienen, indicaría que sigue no un criterio histórico sino un prejuicio filosófico, a saber, la imposibilidad de los milagros (Nº 72). Tal prejuicio, por tanto, cae en el campo de la filosofía. Aquí sólo recalquemos que el autor que nos da datos tan fidedignos sobre los reyes de Israel y de Judá es el mismo que nos narra la historia de *Elías* y *Eliseo,* el segundo, además con gran influencia en la vida pública. Si el autor es fidedigno en el primer caso, ¿por qué no lo ha de ser en el segundo? Si no se prueba con sólidos argumentos que aquí el hagiógrafo ha querido insertar en las crónicas oficiales del reino relatos populares, que él reproduce sin la intención de darle mayor crédito.

(5) Todos los documentos traducidos al latín están en A. Pohl. *Historia Populi Israel,* Roma 1933, 1*-42*. Estos y otros numerosos textos en J. B. Pritchard, o. c., págs. 276-317.

(6) A. Pohl, o. c., p. 17.

B. - EL PERIODO DE MOISES HASTA DAVID

69. — Para este período no encontramos fuera de la Biblia documentos que prueben hechos o personas particulares de la historia de Israel. Ni nos ha de maravillar. En Egipto los hebreos no figuraban para nada, y en Palestina hasta el siglo IX, sólo se relacionaron con los pueblos limítrofes que no dejaron documentos. Es este un período de decadencia: mientras Egipto pierde su esfera de influencia, aislándose siempre más, el astro de la Asiria apenas está en el horizonte y aún no ha iluminado el Mediterráneo. Con todo la historia y la arqueología nos permiten reconstruir con bastante exactitud el fondo sobre el cual se desarrollan las vicisitudes de Israel en este tiempo. En esta materia los datos bíblicos y extrabíblicos coinciden admirablemente. Cuanto nos dice sobre Egipto el libro del *Exodo* es tan exacto, que delata en el autor un conocimiento directo de las cosas egipcias [7]. La situación de Palestina antes de la invasión de los hebreos, como se supone en el libro de *Josué,* es palmariamente la misma que se describe en las famosas cartas de Tell-el-Amarna (sobre la orilla oriental del Nilo del Medio Egipto), enviadas por pequeños soberanos o funcionarios palestinos a Amenofis III y IV en el siglo XIV a. C. Las excavaciones más recientes han iluminado la civilización de los cananeos y lo que sobre ella nos ha trasmitido la Biblia [8].

Prescindiendo de los milagros característicos del *Exodo* y *Josué* sobre los cuales nos detendremos en el capítulo siguiente (Nros. 76-79), la única dificultad seria sobre este período histórico es la que ofrecen los números demasiado altos de los censos.

El número de los hebreos salidos de Egipto no debía de ser muy elevado, porque se dice que constituían un pueblo más pequeño que los otros *(Deuter. 7, 1. 17; 9, 1)* y tal que de momento no podrían ocupar toda la Palestina *(Exodo 23, 29).* Al contrario de los censos que encontramos en los *Números 1; 2; 26,* resulta un número de cerca de 600.000 guerreros lo que daría un total de tres millones de habitantes [9]. No pocos comentaristas aún católicos suponen la siguiente solución: los hebreos no contaban los individuos en totalidad sino sólo los hombres de armas tomar;

(7) A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte,* Roma 1921, págs. 64-138.
(8) Véase G. Ricciotti, o. c.: *El período de El-'Amarna* (n. 43-57); *La civilización cananea* (n. 101-108).
(9) Palestina nunca pudo contener una población semejante. Tal vez el antiguo Egipto en su máximo esplendor llegó a este número.

con todo, más que dar el número de éstos se daba un número aproximado del total de la población, multiplicando por cinco el número de los censados. Por esto el número de 600.000 comprendería toda la población que salió de Egipto [10]. Lo mismo hay que decir a propósito del censo de David *(2 Samuel 24)* que da un total de 1.300.000 "de armas tomar". Este número indicaría en realidad el conjunto de todos los ciudadanos sobre cuya base se podía calcular el número de los hombres de guerra, que, aun por razones extratégicas, se tenía en secreto. Con todo, como por el lugar paralelo de *Paralipómenos 21, 5,* los resultados del mismo censo son bastante diversos, nos ha de hacer cautos en aceptar tales cifras, probablemente trasmitidas con errores de trascripción. Como enseña cualquier manual de Introducción Bíblica [11], la divina Providencia, que ha conservado sustancialmente íntegros los libros sagrados en el decurso de los siglos, no ha querido impedir que en las numerosísimas trascripciones del texto se hayan infiltrado errores accidentales o modificaciones intencionales, en cosas de poca importancia: nombres geográficos, listas genealógicas, números, pequeñas glosas explicativas, etc. Por esto existen lecciones variantes que la crítica textual tiene el deber de cribar para volver el texto, en cuanto sea posible, a su pureza original.

C. - LA HISTORIA DE LOS PATRIARCAS

70. — Tampoco los episodios de la vida de los Patriarcas se pueden averiguar directamente mediante documentos extrabíblicos contemporáneos; se trata, en efecto, de las vicisitudes de una pequeña familia o clan, que no interesaban a las grandes potencias de Oriente. Además tenemos pocas noticias de aquella época en la historia de Egipto (Medio Imperio) y, además, en las inscripciones oficiales, extremadamente cortesanas, siempre es el Faraón el que lo hace todo: no hay lugar para figuras de segundo plano. Por consiguiente no hay que esperar que un personaje como José haya dejado rastro en los monumentos egipcios. Con todo, en los usos y costumbres de los patriarcas encontramos una confirmación general de la historicidad de estos hechos.

(10) A. Pohl, o. c., págs. 13-15. Los que admiten la corrección intencional de los copistas o entienden la palabra 'elef (mil) como término técnico que indica un grupo sin más especificación, dan cifras mucho menores.

(11) G. M. Perrella, *Introduzione alla Sacra Bibbia,* Torino 1948, págs. 240-242 (§§ 245-246).

Vemos, por ej. cómo en los casamientos siguen costumbres conformes con las leyes del Código de Hammurapi o asirias. Si la narración, escrita muchos siglos después, es fiel en semejantes pormenores, será fiel, por analogía, también allí donde no la podemos confrontar con los documentos.

Las últimas investigaciones arqueológicas, especialmente en Nuzu (Yorghan Tepe, desde 1925 a 1931 y en Mari (Tell-Hariri, desde 1933 a 1939 y desde el fin de la guerra hasta nuestros días), han permitido situar mejor a los patriarcas en el marco de los pueblos del Medio Oriente, en el segundo milenio. Los resultados son aún incompletos y se espera la publicación de muchísimos documentos [12].

Con ellos tenemos nuevos enfoques del doble aspecto de la vida de los patriarcas: el nomadismo y las normas jurídicas. Los patriarcas siguen los vestigios de una larga tradición de nomadismo: vida bajo tiendas, busca de pozos, pastoreo de ovejas con emigraciones periódicas a los lugares de pastos, preocupación por mantener la pureza de la sangre *(Génesis 24, 3-4)*, sentimiento de fraternidad con los grupos de origen común *(Génesis 14, 14-15)*, concepto de responsabilidad colectiva *(Génesis 34, 25-26)*. Por otra parte, su modo de obrar en las cuestiones jurídicas muestra puntos de contacto innegables, según toda probabilidad, más que con el código de Hammurapi, con los documentos jurídicos de los pueblos sedentarios que poblaban las regiones septentrionales de la Mesopotamia en la primera mitad del segundo milenio.

Todo esto corresponde a la situación de la Palestina en los siglos XIX-XVIII, cuando se extendían en las ciudades grupos sedentarios que provenían del Norte, especialmente los Hurritas en hebreo *Hórim, (Génesis 14, 6; 36, 29; Deuter. 2, 12;* en otras partes se llaman genéricamente Heteos), y al mismo tiempo quedaba espacio libre para el paso y permanencia de los seminómadas. Entre estos se menciona frecuentemente en los documentos bajo varios nombres (Ahlamu, Habiri), como elementos perturbadores, los que erraban por las orillas del desierto siro-arábigo, desde Mar, a lo largo del Eufrates, hasta Harrán, extendiéndose al sur hacia Damasco, y que fueron los antepasados de los que luego fueron conocidos con el nombre de arameos. Precisamente en Aram-Naharim ("Arameos de la Mesopotamia",

(12) R. De Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, Revue Biblique 53 (1946, 321-368; 55 (1948), 331-347; 56 (1949), 5-36; I. Ch. - F. Jean, *Six campagnes de fouilles a Mari*, Nouv. Rev. Theol. 24 (1952), 493-417; 607-633.

Génesis 24, 10) junto a Harrán, habitaban los parientes de *Abraham,* y el progenitor de los israelitas es llamado "un arameo errante" *(Deuteron. 26, 5).* Aun los nombres de Abraham y Jacob eran comunes en las personas que habitaban aquellas regiones en la primera mitad del segundo milenio, y se encuentran más de una vez en los documentos cuneiformes, mientras que entre los israelitas quedan exclusivos de los antiguos patriarcas y no se usan más como nombres de personas hasta después de la cautividad.

Estas y otras constataciones hacen del todo inverosímil la tesis de *J. Wellhausen* (1876), sostenida hasta nuestros días por ciertos críticos independientes [13], según la cual los hechos de los patriarcas son leyendas populares puestas por escrito no antes del s. IX a. C. En ese caso tendríamos un fenómeno absurdo: en plena época sedentaria y monárquica el pueblo hebreo, evidentemente sin haber estudiado arqueología, habría reconstruido un cuadro cultural y social tan diverso del contemporáneo sólo para hacer actuar en él a sus presuntos antepasados en legendarias hazañas! Y es un hecho evidente que la mentalidad popular, aún cuando trasmite hechos acaecidos en épocas antiguas, no puede menos de revestirlos anacrónicamente del colorido ambiental más reciente, único conocido al pueblo. El pueblo nunca llega a crear con la imaginación un ambiente y costumbre diversas de las suyas. Si, pues, los relatos de los patriarcas representan un ambiente cultural de seminómadas del II milenio, es porque ellos se fueron trasmitiendo con una fidelidad tan tenaz que separó el cambio radical de civilización que se obró con el asentamiento de las tribus israelitas.

Nos podemos preguntar si la trasmisión de una historia tan circunstanciada es posible por muchos siglos, como son los que corren entre XIX (otros el XVIII), época de Abraham. y el XIII, probable época del Exodo. Observemos, a este propósito, que esta época en Oriente está bajo la plena luz de la historia y que ofrece una discreta abundancia de documentos. Además la tradición oral, en circunstancias favorables, como las que existían en este caso, pudo trasmitir por muchos siglos, invariables muchos hechos, tratándose de un patrimonio familiar, conexo con la religión misma del clan de Abraham. Además el uso de la memoria estaba muy desarrollado en Oriente: basta pensar que aún en el siglo VII d. C. el Corán fue confiado no al papel sino a la memoria de

(13) A. Lods, *Histoire de la Litérature hebraique et juive,* París 1950.

personas expresamente encargadas de retenerlo y repetirlo. En cuanto a la vivacidad de ciertos detalles, si se debe, no a la firmeza de la tradición, sino a la habilidad del narrador como piensan algunos autores(14), no disminuye la historicidad de los hechos principales.

Notemos además que la *uniformidad de la vida nómada Patriarcal,* que aún observamos en los beduinos (15), explica suficientemente cómo se pudieron reconstruir particulares tan plásticos *(Génesis 24).*

La historia de los patriarcas es también en sí absolutamente verosímil y no revela rasgos de amplificaciones legendarias. Los patriarcas, en efecto, no están idealizados: muchas veces toman actitudes poco recomendables. *Abraham* se casa con una hija de su padre *(Gén. 29, 23-28)* lo que, a continuación, queda terminantemente prohibido a los israelitas *(Nros. 18, 8. 18). Sara* se muestra celosa y cruel con *Agar,* la cual, por el contrario, es protegida por un ángel del Señor *(Génesis 16, 6-7; 21, 10-20).* Bien poco es lo que se dice de *Isaac,* señal de que la tradición no tenía noticias y que éstas no se inventaban. *Jacob* está descrito con sus defectos y sus desventuras: la mentira dicha al anciano padre, su predilección por *Raquel* y *José* son causa de una serie de desgracias familiares. *Esaú,* el padre de los aborrecidísimos idumeos, está, al contrario, presentado con rasgos más atrayentes *(c. 33). Rubén* pierde el derecho a la primogenitura por un incesto *(Génesis 49, 4). Simeón* y *Leví* son reprobados por su crueldad homicida *(49, 6-7; 34, 25-30)* y eso que *Leví* es el padre de la tribu sacerdotal. *Judá,* el padre de la principal tribu, tiene una conducta moral reprochable *(Génesis 38, 14-18).* ¿Cómo era posible que los israelitas de los tiempos posteriores se crearan, inventando, sus antepasados, tan poco respetables bajo ciertos aspectos?

Esta imparcialidad de juicio es una de las características más originales de toda la historia bíblica. Con frecuencia parece una historia *contra Israel* ¡tan de relieve se ponen los vicios de las personas y la nación! Y precisamente no ha sido escrita por por enemigos, sino por israelitas. Ni siquiera es el fruto de algún

(14) Así P. Heinisch, *Das Buch Genesis,* Bonn 1930, p. 75. Esto estaría en armonía con los criterios de la historiografía antigua. El mismo autor admite, en la historia de los patriarcas, la coexistencia de dos tradiciones, a veces sólo yuxtapuestas por el escritor sagrado y algo divergentes (o. c., p. 82); admite que la cronología ha sido añadida por una segunda mano, más preocupada del simbolismo que de la realidad (p. 69 s.).

(15) A. Jaussen, *Coutûmes des Arabes au pays de Moab,* París 1908. Con más precisión el tenor de vida de los patriarcas corresponde, no al de los beduinos propiamente dichos *(badaui)* cuidadores de camellos en las regiones más próximas al desierto, sino al de los cuidadores de ovejas y cabras *(a' rab)* en frecuente trato con los sedentarios y a veces (ellos mismos) en la fase de asentamiento.

solitario pesimista: ¡cuántas manos y cuántos siglos han colaborado en esta obra: poetas y legisladores, cronistas y profetas. Cuando leemos los anales de los soberanos de Mesopotamia y Egipto, no encontramos más que alabanzas para los gobernantes, exaltación de la nación, victorias y más victorias, exactamente como ciertos boletines de guerra. Pero cuando leemos la historia de Israel, no nos encontramos sino ante pobres hombres, aunque se llamen Sansón o Salomón, ante un pueblo "de dura cerviz", desgracias y más desgracias. Entonces se piensa en las palabras de Dios que nos refiere el *Deuteronomio 31, 26:* "Tomad este libro y ponedlo junto al arca de la Alianza del Señor Dios vuestro, para que esté allí como testimonio contra vosotros". Es que sobre la mano de los escritores hebreos hay otra mano imparcial que ha escrito sin lisonjas un documento de acusación contra sus predilectos.

Ni siquiera aquel amor por lo maravilloso, que se dice que es característico de las leyendas populares, se encuentran en la vida tan común de los patriarcas. Sólo las teofanías (manifestación de Dios) tienen un puesto de honor, pero son totalmente abstractas, que no permiten al lector reconstituir los pormenores, o tan sencillas como los tres huéspedes angélicos de *Génesis* 18.

71. — Por lo demás sólo estos misteriosos tratos de Dios con antepasados de Israel, pueden explicar el nivel alcanzado por el pueblo escogido. Los que, no queriendo dar crédito a los relatos bíblicos, pretenden encontrar esta explicación en el genio religioso de los profetas, no caen en la cuenta de la enorme dificultad que habrían encontrado estos hombres eminentes, para vencer superticiones inveteradas en el pueblo, si no hubieran podido apelar a una tradición más antigua. Ellos habrían desaparecido y la supertición habría continuado triunfando en Israel como en todas partes [16].

(16) Es sabido que el Faraón *Amenofis IV* (1375-1358) quiso sustituir la religión tradicional de los egipcios con una especie de monoteísmo, el culto exclusivo de la potencia divina, simbolizada en el disco solar (Atón). Para llevar a cabo esta empresa puso en juego todo su ascendiente real: mudó el nombre propio por el de Akhenatón (esplendor de Atón) construyó una nueva capital del reino Aketatón (Horizonte de Atón) hoy Tell-el-Amarna, y dió nuevas directivas aun a las artes. Y sin embargo, algunos años después de su muerte, la religión tradicional tomó violentamente el desquite, la nueva capital quedó abandonada, y el nombre de Akhenatón, con los símbolos de la nueva religión, fue borrado de los monumentos. A. ERMAN, *La religione egizia*. Bérgamo 1908, p. 74 s. - A. WEIGALL, *Le Pharaon Akh-en-aton et son époque*, París 1936, especialmente las págs. 97-109; 116-128; 216-227. Un hecho análogo, aunque no en forma tan dramática, nos lo ofrece la religión de Zoroastro. La parte más antigua del Avesta presenta una doctrina religiosa bastante pura, y probablemente monoteísta, mientras que las partes más recientes son netamente dualistas y contienen muchas componendas con las creencias y los usos politeístas anteriores a la reforma de Zoroastro; R. PETTAZZONI,

Al contrario, el procedimiento usado por la Providencia divina, como se nos presenta en el *Génesis,* fue mucho más simple y eficaz. Dios se aseguró la fidelidad de un hombre, aún sin hijos, lo arrancó de todo vínculo demasiado estrecho con su pasado, lo alejó de su clan originario y quizo ser considerado "su Dios". Con esto, los hijos y los hijos de los hijos habrían heredado de este hombre privilegiado, juntamente con la sangre, un patrimonio religioso único en el mundo.

A medida que el clan de *Abraham* se ampliaba y que las doce familias de los hijos de *Jacob* aumentaban por natural crecimiento demográfico, aumentaba el número de los monoteístas. Así el monoteísmo, metiéndose como a hurtadillas en la historia del mundo, vino a ser el patrimonio nacional más precioso y más indiscutible —a pesar de las muchas infidelidades— de un pueblo entero. Sólo sobre esta base tradicional se puede concebir la organización mosaica y la predicación de los profetas. Así el Dios del universo, sin renunciar a ser reconocido como tal, condesciende en ser llamado y considerado como el Dios de *Abraham,* de *Isaac* y de *Jacob;* como el Dios de un pequeño clan de semi-nómadas, y después, como el Dios nacional de un pueblo del Medio Oriente. Fue aquél como sus cuartel general, en el cruce entre Africa y Asia, asomado al Mediterráneo, para la conquista espiritual de la humanidad.

La religione di Zarathustra nella istoria religiosa dell'Iran, Bologna 1920. Este autor en la pág. 83 propone la hipótesis de que la reforma de Zoroastro sufrió el influjo del monoteísmo hebreo. De todos modos estos ejemplos prueban que el monoteísmo hebreo no se puede considerar como fruto de una reforma religiosa como cualquier otra.

CAPITULO VIII

LOS MILAGROS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO



CAPITULO VIII

LOS MILAGROS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

A. - OBSERVACIONES GENERALES

1. - Existencia de los milagros en el A. T.

72. — En los libros del Antiguo Testamento encontramos hechos extraordinarios, intencionalmente presentados *como milagros:* esto está fuera de duda. Por esto la exégesis católica, —basándose en toda la tradición de la Iglesia— concluye que se trata de verdaderos milagros, al menos en aquellos casos en los cuales es cierta la intención del autor inspirado de presentarlo como tal. En efecto, según la doctrina de la inerrancia de la S. Escritura, lo que afirma el autor —en el sentido que quiere dar— es ciertamente verdadero.

No cabe, pues, ninguna duda de que a lo largo de la historia del Antiguo Testamento acaecieron hechos milagrosos y de que la Biblia conserva de ellos una documentación objetiva. La discusión entre los exégetas católicos sólo comienza allí donde se trata de concretar cada milagro y de precisar las *modalidades* de estas intervenciones divinas [1].

Para la recta comprensión es necesario recordar algunas nociones y distinciones, largamente tratadas en los manuales de apologética y de teología.

Ante todo ¿qué es milagro? Milagro es un hecho experimental, que no deriva de la combinación ordinaria de las fuerzas de la naturaleza, sino de la intervención directa del poder de Dios. Naturalmente esta intervención no se puede comprobar en sí misma: al contrario, se puede demostrar que el resultado de tal intervención no se puede atribuir a las solas fuerzas de la naturaleza, por tratarse de un efecto que en la naturaleza no tiene causa proporcionada.

Esta intervención de Dios se puede manifestar de tres maneras: o el efecto es del todo extraño a las fuerzas de la naturaleza y

(1) El Concilio Vaticano declara: "Si alguno dijere que no hay milagros de ninguna clase, y por tanto todas las narraciones que de ellos hace la Sagrada Escritura hay que relegarlas entre las fábulas o mitos, o que los milagros no se pueden conocer con certeza, ni con ellos se prueba el origen divino de la religión cristiana, sea anatema". Denzinger 1813. Por tanto el Concilio exige que el creyente reconozca que en la Sagrada Escritura se narran verdaderos milagros, aunque no precisa cuáles, ni indica la modalidad de tales prodigios.

a sus leyes, y entonces los teólogos hablan del milagro *quoad substantiam,* es decir, que afecta a la *sustancia,* a la íntima naturaleza misma del hecho (por ej. la glorificación de un cuerpo resucitado); o también, el efecto se puede alcanzar por las fuerzas de la naturaleza, pero no en un determinado *sujeto* (milagro *quoad subjectum:* por ej. la naturaleza puede dar la capacidad visual, pero no a un ciego que tenga el órgano de la vista irreparablemente atrofiado; del mismo modo la vida, pero no a un muerto); finalmente se trata de un efecto posible a la naturaleza, pero no de aquel *modo* determinado; una carestía prolongado después de una predicción, una tempestad o un terremoto u otro fenómeno, que precisamente sucede cuando es intimado por el profeta, etc.; entonces el milagro es *quoad modum.*

En los diversos casos que hemos puesto por ejemplo en estas distinciones, la intervención taumatúrgica siempre es tal, porque las fuerzas naturales, aunque intervengan en algo, son absolutamente insuficientes para producir el efecto sin la intervención sobrenatural de la divina omnipotencia.

Cualquiera que crea en Dios y en su Providencia, debe creer también en el milagro. Aun más, hoy en el campo puramente científico, el prejuicio de la imposibilidad del milagro va cediendo lugar a una consideración más serena e integral de los hechos que la historia, aun de nuestros días, nos presenta. Precisamente en este sentido el biólogo de fama mundial, *Alexis Carrel,* habla de la "realidad de milagro" [2]. Por tanto si los hechos milagrosos se pueden constatar hoy, sería un procedimiento erróneo en la historia el negar la realidad de los sucesos milagrosos que nos refieran los documentos del pasado, sólo porque se presentan como milagros.

Con todo, tratándose de documentos tan antiguos y complejos, como es el conjunto de los libros del Antiguo Testamento, tanto el historiador como el exegeta deben examinar caso por caso para conocer cuál es la intención del autor sagrado.

2. - El milagro y la intención del hagiógrafo

73. — Ante todo está bien que advirtamos, que, siendo propio del lenguaje bíblico atribuir directamente a Dios (causa primera) aun aquello que es efecto de las causas secundarias, sean ellas fenómenos físicos o acciones libres del hombre, sería un criterio

(2) A. Carrel, *L'uomo, questo sconosciuto,* Milano 1944, pág. 166. Traducido al castellano con el título "La incógnita del hombre".

simplista ver milagros verdaderos en todo aquello que la Escritura presenta como obrado por Dios (ver N° 84). Los sucesos que nosotros llamamos *providenciales,* el antiguo autor los denominaba simplemente obra de Dios. La *diferencia* entre los hechos que nosotros llamamos *providenciales* y los de la Biblia está en esto: nosotros, cuando establecemos una conexión, por ej. entre un delito y una sucesiva desgracia que le ha acaecido al culpable, queremos indagar los secretos de la Providencia, sin pretender estar ciertos de haber acertado, pues se trata de inescrutables juicios de Dios; pero cuando el escritor sagrado dice que Dios ha hecho esto o aquello para castigar o para otro fin, es Dios mismo, autor principal de la Biblia, quien nos asegura esta conexión querida por El. Así la muerte del hijito fruto del adulterio *(2 Samuel 12, 14-23),* y todas las desgracias que se sucedieron en la familia de *David (2 Samuel 13-16)* están auténticamente interpretadas como castigo de Dios. David, sabiendo bien esto, ante las maldiciones de Semeí, no quiere que se le castigue: "Dios le ha sugerido que maldiga a David, y ¿quién le puede decir: ¿por qué haces esto?" *(2 Samuel 16, 10).* Y bien sabemos que este acto de *Semeí,* como la rebelión de *Absalón* y su fratricidio, como también el incesto de *Amnón,* son acciones libres y reprensibles.

Teniendo presente esta particularidad del lenguaje bíblico, nosotros no llamamos milagros a estos hechos providenciales y otros análogos, aunque sean terremotos, epidemias, etc., a no ser que del contexto resulte alguna circunstancia que ponga en evidencia su carácter sobrenatural. En este caso tendríamos milagros *quoad modum,* como sería la invasión de las ratas en los filisteos, castigados por la captura del Arca de la Alianza (1 *Samuel 5, 9; 6, 5).* Así cuando leemos que el "Angel del Señor" hizo estragos en el ejército asirio que asediaba a Jerusalén *(4 Reyes 19, 35),* podemos pensar muy bien que se trató de una epidemia —confrontando con 2 *Samuel 24, 15:* "Entonces Dios mandó la peste a Israel" con lo que sigue (v. 16): "Dios mandó un Angel a Jerusalén para que hiciera estragos—" con todo las circunstancias son tales (predicción, prontitud, eficacia), que dan todos los visos de milagro a aquella peste, aunque sea *quoad modum,* y no un simple hecho providencial.

74. — Otro elemento que hay que tener presente, al leer las narraciones bíblicas de los milagros, es el *modo de la narración* misma (Nros. 6 y sig.) el cual a veces no permite al lector inex-

perto reconstruir el desarrollo de los sucesos. El hagiógrafo insiste en mostrar el hecho como efecto del poder de Dios, y por tanto lo describe en sus líneas generales o con procedimientos artísticos, poniendo de relieve algunos aspectos externos y no todas las causas naturales que han concurrido. Es fácil, entonces, que el lector moderno cambie por un milagro *quoad subsantiam* o *quoad subjectum* lo que sólo es un milagro *quoad modum.*

En estos casos se impone un examen cuidadoso del texto y de las eventuales narraciones paralelas, para no caer en error, exagerando la realidad del suceso. Aunque no somos nosotros los que hemos de poner límites a Dios en las manifestaciones milagrosas, con todo no es lícito suponer una intervención desproporcionada al efecto que se quiere obtener, sino después de un atento examen. Más adelante (Nros. 76-79) pondremos algunos ejemplos significativos de esta necesidad exegética.

3. - La frecuencia de los milagros

75. — Prescindiendo de la historia primitiva *(Génesis 1-11),* de la cual hemos hablado largamente, el período histórico ilustrado por los libros del Antiguo Testamento abraza unos 1.400 años. Los milagros que se narran en período tan largo, no son relativamente muchos, ni están distribuidos con la misma frecuencia en las diferentes épocas. Casi del todo ausentes en la historia de los Patriarcas (excepto la destrucción de la Pentápolis, *Génesis* 18, 24 s. y la maternidad de *Sara* en edad avanzada *Génesis* 21, 1-7), abundan en el *Exodo* y al comienzo de *Josué;* son rarísimos en la historia de *Saúl* y *David* y vuelven a hacerse frecuentes en la historia de *Elías* y *Eliseo (3 y 4 Reyes)* y desaparecen después casi del todo.

Si nos fijamos bien, esta diversa distribución de los milagros está íntimamente ligada con las distintas fases de la historia de la Revelación y del pueblo que es su destinatario y custodio. Así los milagros resultan con más claridad en función y con un contenido religioso, absolutamente digno de Dios, sin indulgencia con el afán de lo maravilloso, que ha dado origen a tantas leyendas en los apócrifos tanto judíos como cristianos.

Los milagros abundan en el *Exodo,* por ej. en el momento de la promulgación de la religión revelada: Israel, presentado por otra parte en la Biblia como poco inclinado a la fe y al sometimiento a Dios, tuvo de este modo una justificación racional de la credibilidad de una revelación, la cual exigía un proceder ético

poco condescendiente e imponía deberes históricos (como la conquista de Palestina) no muy cómodos. Dios mismo lo dice:

> "¿Hasta cuándo ha de ultrajarme este pueblo? ¿Hasta cuándo no ha de creerme, después de todos los prodigios que en medio de ellos he hecho?... que todos aquellos que han visto mi gloria y todos los prodigios que yo he obrado en Egipto y en el desierto, y todavía me han tentado diez y diez veces, desoyéndome, no verán la tierra que a sus padres he jurado dar" *(Núm. 14, 11. 22-23).*

Los milagros por tanto tienen en la intención divina el papel de credenciales inequívocas de la Revelación.

Aparecen también cuando el pueblo de Israel se encuentra en circunstancias desesperadas, en busca de libertad y de patria (Exodo y Josué), o bien, cuando el monoteísmo —la razón histórica de la existencia de Israel, como pueblo distinto— está por naufragar, como sucede en los tiempos de Elías y Eliseo. Recordemos los lamentos de Elías:

> "Estoy ardiendo en celo por Yahvé Dios de los ejércitos, porque los hijos de Israel han quebrantado tu pacto, han destruido tus altares y han matado a filo de espada a tus profetas. Sólo quedo yo y me están buscando para quitarme la vida" *(3 R. 19, 10).*

Cómo podía salvarse el monoteísmo en semejantes circunstancias? Y sin embargo se salvó, y aún más, triunfó. ¿No era ya esto un prodigio? Se comprende, pues, perfectamente que en los períodos más turbulentos y decisivos, de la historia, la Providencia interviniera, aun con medios extraordinarios. para salvar al pueblo elegido y su religión. El haber sobrevivido Israel a las luchas con las grandes potencias del antiguo Oriente, como portador del monoteísmo, del profetismo, del mesianismo y seguir subsistiendo a la ruina de los grandes imperios, después de milenios, es un hecho que debe hacer reflexionar a los historiadores y nos debe asegurar a los creyentes que es perfectamente normal el encontrar hechos extraordinarios en un pueblo tan extraordinario. (Ver Introducción).

B. - JUICIO SOBRE ALGUNOS HECHOS MILAGROSOS

1. - Las plagas de Egipto *(Exodo 7-10)*

76. — Sin duda la Escritura repetidamente presenta las "Plagas de Egipto" como fenómenos *milagrosos*. El autor inspirado los juzga tales y debe ser el juicio del exegeta. Por otra parte,

casi todos los hechos descritos tienen clara analogía con fenómenos naturales que a veces acaecen en Egipto (ranas, mosquitos, llagas, granizo, langostas). Se puede deducir que el carácter milagroso de las "plagas" a veces no consiste en la *sustancia* sino en el *modo*. Las plagas, en efecto, se verifican por mandato de Moisés, de un modo más trágico que el acostumbrado, a no mucha distancia de tiempo una de otra, y no alcanzan a los israelitas sus destructoras consecuencias [3]

El género literario de esta narración presenta la particularidad estilística de la fórmulas fijas, como en el primer capítulo del *Génesis* (ver Nº 23) y la de partes simétricas, bipartitas entre el mandato y la ejecución, como en la narración del diluvio (N. 64). Trajimos un ejemplo cuando tratamos de los cánones artísticos (Ver Nº 10). Se trata, por consiguiente, también aquí de una narración esquematizada artísticamente. Esto no desmerece la historicidad de los acontecimientos y de la narración misma, pero sugiere la suposición de que se *pueden* encontrar diseminados modos de decir "hiperbólicos" o "aproximativos" (Nros. 6 y 8), como los encontramos en las descripciones de las mismas "plagas" en el c. 17 de la *Sabiduría,* que, por lo demás, se presentan como amplificaciones poéticas con fin didáctico; didáctico y poético, efectivamente, es el libro en el que se encuentran. Por el contrario tenemos una exposición esquemática de los mismos hechos en los *Salmos 77* y *104*.

Muchos intérpretes ponen entre los milagros *quoad sustantiam* o *quoad subjectum,* el agua convertida en sangre (o mejor en apariencia de sangre, no siendo necesario crear glóbulos rojos y los otros elementos de la sangre viva), las tinieblas y la muerte de los primogénitos.

No obstante, se puede retener la probabilidad *parcial* [4] identificando las dos primeras calamidades con dos fenómenos muy conocidos en Egipto: el rojo oscuro que tienen las aguas del Nilo al principio de julio, por la presencia de innumerables infusorios; y la oscuridad que produce la arena levantada por el viento llamado Khamsin, y que se verifica con frecuencia en Egipto hacia fines de Marzo [5].

(3) A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Orientalia 3 (1921), 140; 144-7. - A. Gemayel, *L'Hygiène et la Médicine a travers la Bible*, París 932, p. 28 - G. Ricciotti, *La Storia d'Israele*, v. I, § 214.

(4) Hablamos de identificación *parcial*, porque en las respectivas plagas encontramos elementos irreductibles a los citados fenómenos; por ej. las aguas del "Nilo rojo" quedan potables, contrariamente a las del relato bíblico.

(5) Así Fr. De Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, París 1897, págs. 84, 108. Para las tinieblas, también A. Mallon, o. c., p. 146 s.

Notemos además que el orden con que se suceden las plagas mortíferas coinciden notablemente con el orden y la época de la aparición de los fenómenos naturales: 1ª enrojecimiento del Nilo: julio, época de la inundación; 2ª, 3ª, 4ª: ranas, mosquitos, tábanos. cuya multiplicación coincide con la crecida del Nilo (verano y otoño); 5ª, 6ª: peste y llagas; enfermedades del invierno; 7ª: granizo: fenómeno más bien raro, que se verifica en enero y febrero; 8ª: langostas: también bastante raras, vienen a principios de la primavera; 9ª: el Khamsin, hacia fines de marzo, la época de la Pascua, en la cual fue la salida de los hebreos de Egipto..

No obstante estas analogías, quede siempre en claro que las diez "plagas" son milagros al menos, como hemos dicho, porque comienzan y terminan por mandato de *Moisés* y porque sus proporciones son preternaturales. Las mencionadas coincidencias con los flagelos típicamente egipcios, ayudan al lector a eliminar la eventual impresión de extravagancia de los prodigios y hacer por consiguiente más probable su carácter histórico.

En cuanto a los magos egipcios, que en el primer milagro *(Exodo 7, 9)* y en las dos "plagas" primeras parecen imitar los prodigios de *Moisés,* se puede pensar que se trata de alguna ilusión o hábil artificio, a la manera de los actuales faquires. Su intervención se señala para poner en evidencia el origen divino de los prodigios de Moisés. Hay en efecto un *climax* o "crescendo':' primero los magos consiguen y luego no, sus artimañas y deben confesar la presencia del "dedo de Dios" *(Exodo 8, 15);* por fin, ellos mismos son víctimas de la plaga de las pústulas *(9, 11).*

2. - El paso del Mar Rojo *(Exodo 14)*

77. — También el paso de los israelitas a través del Mar Rojo se representa repetidas veces como un gran prodigio, hecho por el Señor en favor de su pueblo. Por tanto está *fuera de discusión* el que se trata *de un auténtico milagro.* ¿Pero permite el relato bíblico la construcción de las *proporciones y modalidades* precisas de la intervención divina? Esto es lo que nos proponemos indagar.

Primeramente es oportuno tener presente *la situación geográfica* del suceso, que el autor sagrado determina con extrema exactitud La enorme caravana de los israelitas no seguía el camino más septentrional, que desde la región del Delta conducía directamente a Palestina, sino por un camino del sur, que los conducía al límite del desierto sinaítico, al oriente de Egipto, en

un lugar llamado Etam *(Exodo 13, 29)*, por el cual pasaba otro camino de caravanas, que los podía conducir en breve a la meta.

A estas alturas viene una orden de Dios *(Exodo 14, 2)* de que la caravana debe retroceder y dirigirse aún más al sur; allí acampan teniendo por una parte (ciertamente al este) el mar, por otra a Migdal (o sea fortaleza torreada), al norte un lugar llamado Pi-ha hîrot, y al sur Ba'al-Safôn, que, siendo nombre de una divinidad, tal vez designaba un santuario. Estos nombres se encuentran en los papiros egipcios [6] y si fuera del todo cierta la identificación que nos dan los hallazgos arqueológicos, estaríamos en una localidad vecina a la parte inferior de los Lagos Amargos. Es cierto que al fin del siglo VII a. C. estos lagos estaban unidos con el Mar Rojo y constituían su prolongación. Precisamente en este punto se encuentra un fondo rocoso (hoy naturalmente seco) que, al bajarse el nivel de las aguas, podía ofrecer un vado a propósito.

Por tanto un milagro en estas circunstancias (o sea el bajarse las aguas por *intervención de Dios* hasta el citado fondo rocoso) queda fácilmente inteligible, dispensando al lector de tener que dar riendas sueltas a la fantasía para bajar con los israelitas a las profundidades del abismo del mar, con un paisaje de algas y tiburones, como nos presentan ciertas ilustraciones de biblias populares.

¿Pero acaso el mismo sagrado texto no alude al empleo *hecho por Dios* de la fuerzas naturales, utilizándolas sobrenaturalmente como instrumentos para realizar el prodigio? El relato del *Exodo* (14, 21) habla de un viento impetuoso, mediante el cual Dios dividió el mar, empujando las aguas hacia los límites externos del vado, que de este modo quedaba abierto para el pueblo elegido.

El arqueólogo *C. Bourdon* [7], que ha examinado cuidadosamente la situación geográfica del episodio, supone también la coincidencia de una baja marea, por supuesto que provocada por Dios, y reconstruye así el hecho:

Los israelitas, caminando hacia Suez, donde había un vado normalmente usado por las caravanas, imprevistamente se dan cuenta de la caballería egipcia, que con sus movimientos mucho más rápidos podía cortarles el camino; al oriente estaba el brazo de mar: habían caído en la trampa.

En este punto se presentó el nuevo camino del bajo fondo

(6) A. Mallon, o. c., págs. 167-172. - C. Bourdon, *La route de l'Exode de la terre de Gessé a Mara*, Revue Biblique 41 (1932), 372-374; 542. - P. Montet, *Le Drame d'Avaris*. París 1941, p. 149 s.

(7) C. Bourdon, o. c., p. 547 s.

rocoso dejado libre por la marea baja, efecto de la intervención divina. Entrando, estaban perfectamente seguros de no ser envueltos por la caballería enemiga, porque las aguas a diestra y siniestra, "eran para ellos un muro" *(Exodo 14, 22)*, es decir, una defensa inaccesible [8]. La oscuridad de la noche y otras condiciones atmosféricas les favorecían.

Todo esto es hipótesis teóricamente plausible, pero se debe reconocer que el relato bíblico no contiene ningún elemento que la justifique o la sugiera.

El análisis de los lugares paralelos parece, al contrario indicar otro elemento natural, usado por Dios para obtener el efecto milagroso. Veamos el *Salmo 76, 17-21:*

> "Viéronte las aguas, ¡oh Dios!
> viéronte las aguas y se turbaron,
> y temblaron aun los mismos abismos.
> Arrojaron las nubes torrentes de aguas,
> y dieron los nublados su voz,
> y volaron tus saetas.
> Estalló tu trueno en el torbellino,
> alumbraron los relámpagos el orbe,
> y, sacudida, tembló la tierra.
> Fue el mar tu camino,
> y tu senda la inmensidad de las aguas,
> aunque no dejabas huellas en él.
> Condujiste como grey a tu pueblo
> por mano de Moisés y de Aarón".

De estas palabras que indudablemente se refieren al paso del Mar Rojo, se deduce que intervinieron también importantes perturbaciones atmosféricas, que, a nuestro juicio, se indican también en el *Exodo 14, 24:* "A la vigilia matutina miró Yahvé desde la nube de fuego y humo á la hueste egipcia y la perturbó". Se trata de una tempestad de relámpagos y rayos, que en otros relatos bíblicos se asocia como elemento escenográfico a las solemnes teofanías.

¿Hubo además un terremoto o maremoto? El *Salmo 113, 1-4* parece suponerlo:

> "Al salir de Egipto Israel
> la casa de Jacob de un pueblo extranjero...
> Vióle el mar y huyó,
> el Jordán se echó para atrás
> Saltaron los montes como carneros
> y los collados como corderos.

(8) Esta interpretación de la alusión al muro fue dada por Fr. De Hummelauer, o. c., p. 148 s.; en la p. 147 la hipótesis de la marea baja.

Ahora bien: un terremoto y un maremoto son quizás más aptos que una baja marea para producir un descenso tal de aguas, que el fondo rocoso más alto quedase descubierto, mientras el viento, que debía levantar potentes olas sobre las márgenes del pasaje, completaba la obra. Este conjunto de circunstancias, determinado por una *intervención preternatural* de Dios, es más que suficiente para constituir un milagro *quoad modum* y a justificar la grandiosidad del relato bíblico.

Evidentemente se trata de una hipótesis, que tiene la ventaja de apoyarse sobre el texto sagrado.

De paso notemos que también el tránsito del Jordán *(Josué 3, 15)* aparece en los versos citados del *salmo* como coincidiendo con un terremoto. Pues bien: el 11 de julio de 1927 precisamente un terremoto hizo desmoronarse las barrancas altas y estrechas del Jordán junto a Ed-Damije (quizá "Adam" en *Josué* 3, 16) y el cauce del río quedó seco [9]. Un hecho análogo registraron los cronistas árabes el 8 de diciembre de 1267; entonces el curso curso inferior del río quedó sin aguas 16 horas! No se puede excluir que el milagro del tiempo de *Josué* se verificara con el concurso de estas causas naturales, siempre, por supuesto, por intervención preternatural de Dios.

3. - El maná *(Exodo 16, 1-36)*

78. — Durante el viaje y permanencia en el desierto, los hebreos se alimentaron con un manjar sobrenatural: el *maná*. Una vez más se trata de un auténtico milagro, y como tal puesto de relieve con insistencia en el relato del *Exodo*, como también en muchas evocaciones del Antiguo *(Sabiduría 16, 20. 21; Salmo 78, 24; 2 Esdras 9, 21)* y Nuevo Testamento. Basta recordar el discurso de Jesús sobre el pan de vida *(Juan 6)*.

Es probable que el nombre de *maná* se derive de la interrogativa hebrea *man-hu* (qué [es] esto?), con que los hebreos saludaron el manjar providencial.

Según el relato bíblico, el maná tenía las siguientes características: caía sobre la tierra durante la noche como rocío en granos blanquecinos del tamaño de las semillas de cilandro (más pequeño que un grano de pimienta); el calor del sol lo derretía;

(9) A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, vol. II, Firenze 1945, p. 25, nota 16. La hipótesis fue propuesta por vez primera por Fr. De Hummelauer, *Commentarius in librum Josue*. París 1903, p. 136, donde se refiere al hecho de 1267.

recogido aún en estado sólido, se lo pulverizaba en el mortero, se cocía en una caldera o se hacía con él tortas que tenían un sabor como de pasta amasada con aceite. Todos estos datos nos los dan *Números 11, 7-9; Exodo 16, 14-36.*

El maná bíblico tiene afinidades notabilísimas con el que se encuentra aún actualmente en la Península del Sinaí y que usan los beduinos. Se trata de una sustancia resinosa que se forma en la corteza del *tamarix mannifera,* arbusto de pocos metros; el calor del día la hace correr por el tronco, mientras que el frío de la noche lo hace endurecer, de modo que cae a tierra en granos blancos. El fenómeno tiene lugar en los meses de junio, julio y agosto. Hoy se tiene por averiguado que dicha sustancia no la produce la planta directamente, sino que es la secreción de un insecto.

Un autor tan equilibrado y prudente como el P. Prado, en su Manual: *Praelectiones Biblicae* [10], dice que no faltan razones para identificar *en cuanto a su naturaleza* el maná bíblico con el natural. Idéntico lugar: la Península Sinaítica, fuera de la cual no se encuentra cosa semejante; idéntico tiempo: cae de noche; idénticas dimensiones, color, sabor y uso comestible.

La constatación de esta sustancial identidad nos permite formarnos una idea de la naturaleza del alimento de que se proveían los israelitas, generalmente tenido por misterioso. El carácter milagroso del hecho en nada se amengua con esta declaración; el maná, en efecto, tuvo en *su modo de producirse* características que no se pueden reducir al conocido fenómeno natural. Se produjo en cantidad enorme, suficiente para miles de personas (las plantas del *tamarix* son absolutamente insuficientes para producir tanto); se pudría cuando lo que se recogía era superior a lo necesario; caía todo el año, mientras que el maná natural sólo se produce por unos tres meses; el viernes caía doble cantidad, mientras que el sábado no caía. Evidentemente en este *modo de producción* está el milagro, como en la multiplicación de los panes obrada por Jesús, el prodigio no estuvo en la calidad del pan (que era común) sino en el origen.

Notemos además cómo los hebreos no se alimentaron sólo de maná. El texto sagrado deja suponer que tenían consigo animales y por consiguiente que se alimentaban con su leche y carne. Además se puede suponer que en las etapas, que duraron años y años, se dedicarían a la agricultura. En el *Deuteronomio 2, 6,* se

(10) PRADO *Prael. Bibl. Vetus Testamentum* I, ed. 6, Turín 1949, p. 231.

habla del modo de comprar los alimentos al pasar junto a las fronteras de Idumea; y en *Josué 1, 11* se dan instrucciones para los aprovisionamientos. El maná, por tanto, estaba para completar los demás alimentos, necesariamente escasos en la estepa [11].

4. - El milagro del sol en el cap. 10 de Josué

79. — Todos están de acuerdo en afirmar que la Escritura, al describir los fenómenos naturales, habla según las apariencias, y por consiguiente sin error científico, porque la intención del autor no es una explicación científica, ni enseñar la íntima estructura del mundo físico. Un tratado científico erraría si afirmara, al tratar de la estructura del universo, que el sol se esconde detrás de las montañas o el mar; pero la misma expresión no sería errónea en un libro de "género literario poético o narrativo", porque corresponde a lo que perciben los ojos, y el poeta o el prosista no se fijan en otra cosa. Tal principio exegético —expuesto con toda claridad el 18 de noviembre de 1893 por *León XIII* en la Encíclica *"Providentissimus Deus"* [12] y repetida por *Pío XII* en la ya tantas veces citada *Divino afflante Spiritu"* [13]— si se hubiera entendido y aplicado por todos en el siglo XVII, hubiera evitado el enojoso episodio de *Galileo* (ver Nros. 27, 6).

He aquí el famoso pasaje de *Josué* tal como lo traducen Nacar-Colunga:

> 6 Los de Gabaón mandaron decir a Josué, al campamento de Gálgala: "No rechaces acudir a tus siervos; sube prestamente a nosotros y socórrenos, porque se han coaligado contra nosotros todos los reyes de los amorreos que habitan en la montaña".
>
> 7 Josué subió de Gálgala él y todos los hombres de guerra con él, todos los valientes guerreros.
>
> 8 Yahvé había dicho a Josué: "No los temas, porque te los entregué en tus manos y ninguno de ellos podrá resistir ante ti".
>
> 9 Josué se echó sobre ellos de improviso; habían hecho marcha desde Gálgala, andando toda la noche.
>
> 10 Yahvé arrojó en medio de ellos la turbación ante Israel, e Israel los derrotó junto a Gabaón; y persiguiéndolos por el camino que va a Betorón, los batió hasta Azeca y Maceda.
>
> 11 Cuando iban huyendo delante de los hijos de Israel en la bajada de Betorón, Yahvé hizo caer sobre ellos grandes piedras hasta

(11) Sobre este argumento véase a Fr. De Hummelauer, *Commentarium in Exodum et Leviticum*, Parisiis 1897, p. 171; P. Heinisch, *Das Buch Exódus*, Bonn 1934, págs. 134-137. - A. Clamer, *Les Nombres*, Paris 1946, págs. 303-304. La identificación del maná con el natural se remonta hasta Flavio Josefo, *Antiq. Judaicae*, III, 1, 6 (siglo I d. de Cristo).

(12) *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893-1894), 286; *Enchiridion Biblicum*, n. 106. *Doctrina Pontificia I Documentos bíblicos*, Muñoz Iglesias, B. A. C., nº 117, pág. 232.

(13) *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), 299; Documentos bíblicos, Muñoz Iglesias, B. A. C., nros. 643-644, págs. 545-546. "*Colección Completa de Encíclicas*", Guadalupe Bs. Aires, 2ª edición 1958: Encícl. 178, 39-42, pág. 1642-1643.

Azeca, y murieron muchos, siendo más los muertos por las piedras de granizo que los muertos por la espada de los hijos de Israel.

12 Aquel día, el día en que Yahvé entregó a los amorreos en las manos de los hijos de Israel, habló Josué a Yahvé; y a la vista de Israel, dijo:

"Sol, detente sobre Gabaón;
y tú, luna, sobre el valle de Ayalón:
13 Y el sol se detuvo, y se paró la luna,
hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos".

¿No está esto escrito en el libro de Jaser (o el Justo)? El sol se detuvo en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse, casi un día entero.

14 No hubo ni antes ni después, día como aquel en que obedeció Yahvé a la voz de un hombre, porque Yahvé combatía por Israel.

15 Josué, con todo Israel, se tornó al campamento, a Gálgala.

16 Los cinco reyes huyeron y se refugiaron en la caverna de Maceda. 17 Se lo comunicaron a Josué, diciendo: "Han sido hallados los cinco reyes, escondidos en la caverna de Maceda". 18 Josué dijo: "Rodad grandes piedras a la boca de la caverna, y poned a unos cuantos hombres que la guarden, 19 pero vosotros no os paréis: perseguid al enemigo y picadle la retaguardia; no los dejéis entrar en sus ciudades, porque Yahvé, vuestro Dios, los ha entregado en vuestras manos" *(Josué 10, 6-19).*

En la interpretación de este trozo si se aplica el citado principio de la descripción de los fenómenos naturales según las apariencias, de la expresión "el sol se detuvo" no se puede concluir que la Biblia afirme que el sol gira realmente alrededor de la tierra, ni que en aquella ocasión el sol (o la tierra, según el sistema de Copérnico) hubiera detenido su propio curso para alargar el día. Quiere decir solamente que Josué y los suyos vieron el sol como si hubiera permanecido quieto, o como si se pusiera lentísimamente. ¿Cómo pudo suceder esto? Por un caso de refracción ciertamente no natural, sino producido por una intervención milagrosa. Por esta refracción, sin trastornar el universo, el sol aparecía allí donde en realidad no estaba. Así como por efecto de la refracción, en el fenómeno que llamamos "espejismo", aparecen los árboles y paisajes vueltos al revés, como si se reflejaran en un lago, y allí donde en realidad no hay nada de eso. Estos objetos existen en la realidad en otra parte, no donde los hace aparecer el espejismo; así el sol de *Josué* existía realmente, pero no donde lo veían los palestinos.

Esta es generalmente la exégesis de los intérpretes católicos. Pero hoy, después de las observaciones de algunos sabios [14], es

(14) La bibliografía sobre el particular en el artículo de J. De Fraine, *De miraculo solari Josue,* Verbum Domini 28 (1950), 227-236,

el caso de preguntarse si en realidad el sentido expuesto es el propio del pasaje aludido.

En resumen ésta es la solución: el paso indicaría, no ya que el sol apareció como quieto en su curso, como si Josué tuviera necesidad de su luz, sino, al contrario, que el sol se oscureció por un breve tiempo, y precisamente por unos nubarrones de tormenta, que luego se desató en aquella terrible granizada de piedra —o mejor "piedras de granizo"— *vers. 11;* ver *Eclesiástico* 46, 5) que hizo estragos en el enemigo. Ante esta afirmación muchos quedarán sorprendidos; pero está apoyada en las siguientes consideraciones:

a) En realidad el ejército de *Josué* tenía necesidad no de sol sino de sombra. En efecto, habiendo partido de Gálgala, donde se encontraba el cuartel general, después de una marcha que había durado toda la noche, por la mañana derrotó a los enemigos que cercaban a Gabaón; después, cuando sucedió el episodio del sol, los estaba persiguiendo hacia la subida de Bet-horón.

Mirando el mapa, se caerá en la cuenta de que los soldados de *Josué,* después de la extenuante marcha nocturna, debían sentirse agotados por el sol que caía como fuego sobre sus espaldas. Se ve en el mapa que Gabaón está al oriente de Bet-horón, mientras que Ayalón está al occidente. En esta coyuntura *Josué,* persiguiendo a los enemigos, y por tanto en la subida de Bet-horón, dice lo siguiente:

> "Sol, detente sobre Gabaón;
> y tú, luna, sobre el valle de Ayalón":
> Y el sol se detuvo, y se paró la luna,
> hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos.

Por lo tanto si el sol se encontraba sobre Gabaón, aún estaba en oriente, o sea en la fase ascendente de su recorrido, y debía caer implacablemente sobre la subida de Bet-horón. ¿Para qué habría *Josué* deseado que se detuviera?

b) Se dice comúnmente que *Josué,* pensando que iba a faltar tiempo para una victoria decisiva, quiso prolongar el día; tal deseo se explicaría al atardecer; pero aquí, como se ha visto, era todavía de mañana.

c) Todos advierten que las palabras de *Josué* (v. 12), con lo que sigue son simétricas, obedeciendo a las consabidas leyes del paralelismo. Además son cita explícita de la fuente de donde están tomados los versos: "¿No está esto escrito en el libro de *Jaser* (o el Justo?)". Por tanto el paso discutido *no es la continuación del*

relato de la batalla, sino la interpolación de un fragmento poético relativo a la misma batalla. El que lee atentamente el capítulo cae en la cuenta de que el versículo 11 exige la continuación del v. 16, y que el v. 15, con el cual se acaba el episodio del sol, está absolutamente fuera de lugar, porque se dice que *Josué* volvió al cuartel general, mientras que la persecución continúa hasta el v. 19. La batalla está contada dos veces: una, en prosa, y allí se hace mención del granizo; y otra, en poesía —al menos en cuanto a lo esencial— y aquí se menciona la parada del sol. ¿No será que ambos fenómenos en parte se identifican?

d) Respondemos afirmativamente. Los verbos usados para indicar la parada del sol y de la luna; *daman* (callarse, quedarse) y *'âmad* (permanecer, entretenerse), indican el cese de una actividad, que en nuestro caso no es sólo la de caminar por el cielo, sino también y principalmente, la de dar luz. En efecto, en el lenguaje babilonio, el verbo *nahu* (pararse) refiriéndose a la luna, significa eclipse, y no falta algún ejemplo bíblico donde la idea de "quedarse" indicando un objeto luminoso, significa palidecer u ofuscar la luz:

"El sol se olvida de la luz de su levante
y la luna se queda en su morada,
ante el brillo de tus saetas voladoras,
ante el resplandor de tu lanza fulgurante".

(Habacuc 3, 10 s.) [15].

En el caso de Josué el sol se habría oscurecido, dando así lugar a los israelitas a recobrar las fuerzas. La causa del oscurecimiento sería precisamente la tormenta, que luego se desata en granizo sobre los enemigos en fuga.

e) La Vulgata latina traduce en el sentido tradicional, y algo parafraseado, y así viene a decir que aquel día fue más largo que los demás (v. 14: non fuit antea nec postea tam longa dies), mientras que el texto original dice sólo que no hubo día "como aquel". El fin del v. 13 en hebreo *puede* significar "se quedó (oscurecido) el sol en medio del cielo y no se apuró a entrar (aparecer) como en día normal" [16]. Esto indicaría que no se vió al sol continuar su curso hasta el punto más alto; el texto aún queda poético y como con una personificación del sol.

(15) Según la nueva versión del *Salterio y Cánticos del Breviario Romano*, preparada por el Pontificio Instituto Bíblico. (Véase N-C.).
(16) Así J. De Fraine, l. c.; p. 235 s., del cual depende en gran parte este trabajo.

Estos son los argumentos que se exgrimen en esta nueva interpretación del famoso episodio. No podemos decir que sean decisivos, pero ciertamente tienen su peso.

De todos modos, cualquièra ve que es delicado juzgar sobre el verdadero sentido de ciertas narraciones bíblicas y cómo es necesario pronunciarse con cautela acerca de *las narraciones precisas* (en particular si se trata de milagros *quoad substantiam o quoad modum)* de la intervención divina en sucesos ciertamente milagrosos, y cómo, además, el debido respeto a la palabra de Dios nos impone atenernos a los datos del texto sagrado, evitando desacreditarlo con amplificaciones fuera de lugar [17].

(17) Es el aviso del P. MALLON, *Exode*, Diction. de la Bible, Suppl. II, col. 1339, a propósito del paso del Mar Rojo.

CAPITULO IX

LA VERDADERA RELIGION
Y EL ANTIGUO TESTAMENTO



CAPITULO IX

LA VERDADERA RELIGION Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

A. - EL CONCEPTO DE DIOS [1]

80. — El lector moderno de la Biblia, más o menos imbuido en la mentalidad cristiana, habituado al pensamiento de un Dios único, trascendente e inmaterial, difícilmente aprecia toda la novedad y sublimidad del concepto de Dios expresado en el Antiguo Testamento. En vez del politeísmo complicado del antiguo Oriente, encontramos aquí el monoteísmo más rígido; frente a las teogonías e intrincadas genealogías de los dioses, la idea de un Dios eterno e inmaterial; frente a la magia, un Dios omnipotente, fuera y por encima de cualquier destino, libre y dominador de todas las creaturas; frente a los dioses tutelares y nacionales, un Dios nacional, que al mismo tiempo gobierna el mundo y castiga su nación. Todo esto es humanamente inexplicable sin una revelación. Los que no admiten la Revelación recurren, entre otras cosas, a la hipótesis que hace del monoteísmo hebreo un descubrimiento del genio religioso de los profetas; pero preguntamos ¿por qué esta clase de profetas sólo aparecen en Israel, mientras en las demás partes dominan los adivinos, los agoreros o los arúspices?

Con todo, el lector moderno tal vez encuentre en el modo de proceder de Dios, como se presenta en el Antiguo Testamento, alguna sombra irreconciliable con las exigencias religiosas del Nuevo. No hablemos de los antropomorfismos, necesarios para expresar en lenguaje popular y concreto la actividad insondable de un Dios personal. Nada hay mejor para hablar de Dios y con Dios de como se habla de un hombre y con un hombre, para evitar los escollos de concepciones panteístas (ver Nº 5). Lo que choca es la impresión de que Dios está descrito: 1) como despiadado en su justicia; 2) hasta injusto en sus castigos; y además, 3) como causa de los pecados de los hombres.

(1) Los autores citan los pasajes poéticos según *La Sacra Bibbia*, de A. Vaccari, *I libri poetici*, 2 voll. Firenze, 1949. (Nosotros, como de costumbre, seguimos la traducción de Nácar-Colunga. En los Salmos, como los autores seguimos la nueva versión hecha por el Pontificio Instituto Bíblico. - Nota del Traductor).

Como base de la exposición doctrinal de este capítulo tomamos la obra de P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950. Para lo que se refiere a los conceptos sobre la justicia y la misericordia de Dios, véase dicha obra en los párrafos 15-16, págs. 92-97, para la santidad de Dios, los párrafos 11, 4, pág. 75 s.

1. - Los castigos de Dios

81. — Los modernos hemos perdido un poco la idea del castigo. Si se nos ofende personalmente, exigimos reparación, pero, hablando abstractamente, pensamos que la humanidad es como una masa de pobres chiquillos, a los cuales Dios debe perdonar siempre y perdonar todo. El humanitarismo a lo Rousseau nos enseña que el hombre es en sí bueno, y la responsabilidad de su depravación es toda de la sociedad: el que peca es víctima de la educación, de las deficiencias sociales. Lombroso nos ha acostumbrado a la idea de que la delincuencia es un fenómeno patológico: el criminal es un loco. Por consiguiente se desvanece la profunda realidad de la persona humana. reduciéndose así el hombre a un irresponsable reflejo del ambiente: el hombre ya no es él mismo. Esta mentalidad, que, por el camino del sentimiento, se infiltra aun en el cristiano, hasta hacerlo creer un fruto de la caridad fraterna, es en realidad un atentado contra la dignidad del hombre. En efecto, el hombre es grande porque es dueño, es decir, responsable de sus propios actos, y capaz, por tanto, de elegir espontáneamente la santidad o la delincuencia. Dios le ha dado esta capacidad, que entraña también la terrible facultad de resistir al mismo Dios.

El Antiguo Testamento nos muestra de modo trágico esta tensión entre Dios y la humanidad. Dios llama al hombre como si tuviera necesidad de él, quiere su colaboración para la realización de grandiosos planes y espera su respuesta. El hombre no responde, se rebela o se desvía; en vez de cosas grandes o hermosas, crea monstruosidades o mezquindades. Y entonces cae el castigo. Este es el tema de la prehistoria bíblica, del viaje a la tierra prometida, del cántico de *Moisés (Deuter. 32),* del libro de los *Jueces,* de la historia individual de *Saúl (1 Samuel 13, 13; 16, 23),* de *David (2 Samuel 12, 9-12; 24, 13),* de *Salomón (3 Reyes 11-13),* etc.

El Antiguo Testamento nos enseña que Dios castiga al hombre porque no lo desprecia. Al contrario, cuando el pecado del hombre no es satánicamente grandioso como el de los dominadores y atormentadores del mundo, aun cuando sea sólo un parto vil y despreciable de la mezquindad humana, el Antiguo Testamento nos hace ver que Dios no perdona sin más; porque cuanto más mezquino y despreciable es el pecado, tanto más dolorosa y grotescamente desfigurada queda la imagen de Dios, de su no-

bleza y poder, que todavía lleva el hombre en sí. Los grandiosos castigos de Yahvé honran al hombre más que la indulgencia humanitarista que lo considera como un pobre menguado. El hombre que aún siente la propia dignidad, prefiere soportar el castigo merecido y pasar por el camino de la expiación, antes que ser absuelto como loco, y sentirse así una máscara humana movida por una fatalidad ineludible.

2. - Los castigos de los inocentes

82. — Con todo el lector moderno no llega a comprender el hecho de que el castigo divino a veces alcance a los inocentes junto con los culpables:

> "Yo soy Yahvé tu Dios, un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos" *(Exodo 20, 5)*.

Este criterio, tan marcadamente colectivo en el ejercicio de la justicia distributiva divina, no maravillaba a los hebreos, quienes, dada la importancia del vínculo genético (ver Nº 53), sentían en toda su fuerza la solidaridad entre los miembros de la misma familia y del mismo pueblo, y espontáneamente extendían a toda la colectividad el mérito o demérito de los actos del individuo.

Dios, aun reservándose el momento de precisar esta responsabilidad, con el desarrollo de la Revelación, canonizó este sentido de la solidaridad, pues ella supone una profunda verdad, indispensable presupuesto para un recta idea ético-religiosa: los hombres son (más o menos) responsables de sus semejantes. La Providencia ha establecido que los hombres mediante la actividad libre de los demás hombres, reciban muchos bienes o males y ante todo, la vida (ver Nº 37). Dios de esta manera ha dado al hombre muestras de confianza, encargándole oficios tan delicados, con la ventaja de que enriquecen la propia personalidad al contribuir a la valorización de la personalidad de nuestros semejantes. El hombre, empero, puede traicionar esta confianza divina: entonces los planes divinos se trastornan, las relaciones sociales de la cooperación individual se anulan y los inocentes sufren. Así como no tenemos por injusto que los hijos de un noble, venido a menos, no gocen de las riquezas de sus mayores, que los hijos de un sifilítico o de un alcohólico padezcan la triste

herencia del mal, o que una nación sufra por los errores o culpas del gobernante; del mismo modo no debemos maravillarnos de las citadas palabras del *Exodo 2, 5,* o de la muerte que hiere al niño de pocos días, hijo del adulterio de David *(2 Samuel 12, 12)* o de la peste que hace estragos en Israel por el censo que ordenó el mismo David contra el beneplácito divino *(1 Paralip. 21, 1 ss.).*

Este es el sentido de la expresión: Dios castiga la iniquidad de los padres en los hijos; a saber: Dios ha preferido hacer al hombre estrechamente solidario con sus semejantes en el bien y en el mal, antes que aislarlo en un individualismo que fomentase el egoísmo y la esterilidad.

Es cierto que Dios podía escoger otros caminos y otros medios, pero tenemos que reconocer que el camino seguido en este particular nos resulta, aún en los inexcrutables misterios de la divina sabiduría, adecuadamente justificado a su fin. Observemos además que si los inocentes reciben de sus semejantes muchos males, reciben quizá más bienes, y sobre todo que Dios en su justicia y bondad, sabrá recompensar sobreabundantemente aquellos sufrimientos, que han tenido una parte en la realización de sus planes.

Finalmente, este mismo principio de la solidaridad humana ¿no es acaso el punto básico de todo el sistema de la Redención? Cristo, con la así llamada "satisfacción vicaria", tomó sobre sí, inocente, los pecados de todos los hombres y expió por todos, haciendo a todos partícipes de la vida y de la gloria (ver N° 37).

83. — Además es oportuno poner de relieve la necesidad de que en el Antiguo Testamento se esculpiera con rasgos vigorosos, aunque fueran esquemáticos y sin pulimento, la idea de que Dios es justo y que no es indiferente al mal. Este concepto de un Dios "moral" es el fundamento de toda idea acertada sobre Dios y por tanto de todo recto sentimiento de religión:

"Está Yahvé en su santo palacio;
tiene Yahvé en los cielos su trono;
ven sus ojos,
y sus párpados escudriñan a los hijos de los hombres.
Yahvé prueba al justo y al impío,
y su alma aborrece al que ama la violencia.
Lloverá sobre los impíos carbones encendidos;
fuego y azufre, huracanado torbellino, será la parte de su cáliz.
Porque justo es Yahvé y ama los justos,
y los rectos verán su benigna faz" *(Salmo 10 [11], 4-7).*

Con todo infinitas veces se habla en el Antiguo Testamento de la misericordia de Dios. Aunque en modo alguno indiferente con el mal, Dios sabe perdonar, y con tanta mayor generosidad, cuanto su poder infinito no le permite temer absolutamente nada de parte del pecador. Antes bien esta caducidad humana es un motivo de compasión ilimitada:

"Es Yahvé piadoso y benigno,
tardo a la ira, clementísimo.
No está siempre acusando
y no se aíra para siempre.
No nos castiga a la medida de nuestros pecados,
no nos paga conforme a nuestras iniquidades.
Sino que cuanto sobre la tierra se alzan los cielos,
tanto se eleva su misericordia sobre los que le temen.
Cuan lejos está el oriente del occidente,
tanto aleja de nosotros nuestras culpas.
Cuan benigno es un padre para con sus hijos,
tan benigno es Dios para con los que le temen.
Pues conoce bien de qué hemos sido hechos,
sabe que no somos más que lodo" *(Salmo 102, 8-14)*.

Se encuentra también en los Profetas, puestas en la boca de Dios, las expresiones características de un padre hacia el benjamín caprichoso *(Jeremías 31, 20)* y el Señor es comparado a la madre que no puede olvidar su hijito *(Isaías 49, 14-15)*, o al esposo que siente una profunda nostalgia por el amor de su juventud, que le ha abandonado *(Isaías 54, 6-7; Oseas 2, 14-20)*, y todo con la ternura y magnanimidad en el perdón, que preludia las más bellas parábolas evangélicas de la misericordia divina.

3. - ¿Dios causa de los pecados?

84. — Hay pasos en el Antiguo Testamento que parece que atribuyen a Dios una causalidad directa en el mal moral. Se trata de una imperfección de lenguaje. En efecto, los autores de la Biblia afirman netamente *la responsabilidad moral del hombre* que peca, aunque por otra parte recalcan la absoluta dependencia de todo suceso respecto de la voluntad de Dios. Nosotros en este caso hablaríamos de una *voluntad permisiva* de Dios. Dios deja que el hombre obre el mal por motivos conocidos a su sabiduría, aunque no sea sino para no tratar al hombre como un títere movido desde arriba. Los escritores hebreos *no expresan* estas finuras —*que ciertamente advierten*— y simplemente dicen que

Dios ha hecho realizar el mal. Los siguientes ejemplos prueban que caían en la cuenta de estos matices:

"Y la ira de Dios se volvió a encender contra Israel, e incitó a David contra ellos diciendo: vete y haz el censo de Israel y de Judá" *(2 Samuel 24, 1).*

"Y Satanás se levantó contra Israel e incitó a David a hacer el censo de Israel" *(1 Paralip. 21, 1).*

El segundo pasaje no es una corrección, sino una explicación del primero: el instigador fue Satanás, Dios sólo permitió; y por otra parte *David* reconoció *(2 Samuel 24, 10)* que tuvo culpa al hacer el censo y acepta la expiación. En el mismo sentido hay que entender expresiones como las siguientes:

"Dios mandó un espíritu malo entre Abimelec y los de Siquen" *(Jueces 9, 23).*

"Y el espíritu de Yahvé se apartó de Saúl, y lo atormentaba un espíritu malo de parte de Yahvé" *(1 Samuel 16, 14).*

Otro ejemplo característico: se sabe que la ley hebrea prohibía severamente los sacrificios de vidas humanas: *Levítico 18, 21; Deuter. 12, 13; 18, 10.*

"No darás hijo tuyo para ser pasado en honor de Moloc; no profanarás el nombre de tu Dios. Yo, Yahvé" *(Lev. 18, 21).*

"No haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías y encantamientos; ni quien consulte a encantadores, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos" *(Deuter. 18, 10).*

Como por el contrario, en la historia de Israel se verificaron estos abusos *(4 Reyes 17, 17; 21, 6),* he aquí que *Ezequiel* nos dice que Dios *mandó* estos abusos:

"Por eso le di yo también a ellos ordenaciones no buenas
y decretos que no son de vida;
y los contaminé en sus ofrendas,
cuando pasaban a sus hijos por el fuego, a todo primogénito,
para desalojarlos
y hacerles saber que yo soy Yahvé" *(Ezequiel 20, 25 s.).*

En el primer caso está expresa la *voluntad absoluta* de Dios, en el segundo, *la voluntad permisiva;* Dios *permitió* que los israelitas prevaricasen, para que el castigo que les sobreviniera los certificara del poder y justicia de Yahvé. Estas expresiones y otras semejantes no hay que tomarlas aisladamente, sino juzgarlas en el conjunto de la doctrina del Antiguo Testamento; no

obstante todas las imperfecciones e inadecuación propias de las lenguas semitas, resulta evidente que la responsabilidad del pecado es toda del hombre, mientras que por parte de Dios sólo hay una permisión o tolerancia, justificada por aquella infinita sabiduría que sabe sacar el bien aun del mal. Baste citar el siguiente texto:

"No digas: «Mi pecado viene de Dios»,
que no hace El lo que detesta.
No digas que El te empujó al pecado,
pues no necesita de gente mala.
El Señor aborrece toda abominación,
y evita que en ella incurran los que le temen.
Dios hizo al hombre desde el principio,
y le dejó en manos de su albedrío.
Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos,
y es de sabios hacer su voluntad.
Ante ti puso el fuego y el agua;
a lo que tú quieras tenderás la mano.
Ante el hombre están la vida y la muerte;
lo que cada uno quiere le será dado.
Porque grande es la sabiduría del Señor;
es fuerte, poderoso y todo lo ve.
Sus ojos se posan sobre los que le temen,
y conoce todas las obras del hombre.
A ninguno manda obrar impiedades,
a ninguno da permiso para pecar" *(Eclesiástico 15, 21).*

La doctrina de la libertad humana no se podía formular más inequívocamente.

B. - LA DOCTRINA DE LA RETRIBUCION

85. — Nosotros estamos tan acostumbrados a pensar cristianamente en una retribución en el más allá, que nos parece que no puede haber vida religiosa que no se base sobre esta verdad. Esta es la razón que explica la desazón de no pocos lectores del Antiguo Testamento, los cuales quedan desorientados por el silencio de muchos libros sagrados sobre un punto de capital importancia [2].

(2) Sobre la doctrina de la retribución véanse: P. Heinisch, o. c., n. 42-44, págs. 307-327; J. Guitton, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix-en-Provence 1947, págs. 131-177 (con esto no queremos suscribir todas las afirmaciones de la obra). - A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, París 1949, págs. 48-75; H. Duesberg, *Les Scribes Inspirés*, París 1939, t. 2, págs. 3-97; 567-590. - A. M. Dubarle, *Les sages d'Israel*, París 1946, págs. 66-231. - Sobre el pensamiento hebreo en la época inmediatamente precristiana; véase M. J. Lagrange, *Le Judaisme avant J. Chr.*, París 1931. G. Perrella, *La dottrina dell'oltretomba nel V. T.*, Divus Thoma 38 (1938), 196.

Para confrontarlo con las teorías babilónicas y egipcias véase G. Furlani, *La*

El estudio del tema nos permitirá las siguientes conclusiones:

1) Hasta el siglo II antes de Cristo, *la masa* de los hebreos ignoró la retribución en el más allá. Antes de este tiempo sólo un círculo estrecho de personas cultivó la esperanza de una vida mejor de ultratumba. De este hecho más bien desconcertante, procuraremos dar la explicación.

2) Por largo tiempo la retribución fue entendida *de modo colectivo,* o sea, confundiéndola con la prosperidad o desgracia nacional.

3) Cuando la Revelación comienza a iluminar el problema de la *retribución individual,* quedan aún muchas sombras que parcialmente quedan eliminadas en algunos libros inspirados: *Salmos, Habacuc, Job, Tobías, Eclesiatés.* En este período domina un sentido de angustia ante el problema del justo que sufre.

4) Por último la Revelación da solución casi completa: la doctrina de la resurrección *(Daniel).* Notemos en seguida, que ponemos en último lugar a *Daniel,* no porque pensemos que haya sido compuesto el último, sino porque las ideas de este libro sólo tardíamente fueron ampliamente conocidas y difundidas.

Así tendremos oportunidad de conocer la pedagogía divina, la cual en este campo como en los demás, no ha dado más luz que la necesaria para poder ser comprendida.

1. - El "más allá" en los libros más antiguos del A. Testamento

86. — Es un hecho conocido a los investigadores de la historia de las religiones, que todos los pueblos han conocido la supervivencia del alma después de la muerte.

Naturalmente que todos han fantaseado sobre el estado del alma en el más allá e imaginaron que las condiciones de ultratumba eran análogas a las de la vida terrena. De aquí el origen de tantas supersticiones: sacrificios ofrecidos a los muertos, mesas con manjares en las tumbas, nigromancia o evocación de los espíritus, procedimientos mágicos para asegurar al difunto una vida feliz, sacrificios humanos para asegurar una buena compañía o personal suficiente al muerto para el más allá (como por ej. sucede en las tumbas reales de Ur).

religione Babilonese-Assira, vol. II, Boligna 1929, págs. 336-345; P. Dhorm, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* París 1907, págs. 323, 325, 327. - A. Erman, *La religione egizia,* Bérgamo 1908, págs. 102-139. - J. Vandier, *La religion égyptienne* (Collect. "Mana"), París 1944, págs. 68-103.

Los egipcios llevaron al máximo esta preocupación por la ultratumba, y elaboraron diversas y entre sí incoherentes doctrinas sobre el "camino" de los muertos.

Por otro lado, en el Medio Oriente, los babilonios, se muestran bastante más sobrios: ninguna esperanza en el más allá; nada de hermoso o deseable (ver Nº 39). Por consiguiente los ritos fúnebres eran sencillísimos. Podemos formarnos una idea de esta mentalidad del Oriente Mesopotámico, pensando en el estado de los muertos según *Homero.* Y aún notamos que en Homero están yuxtapuestas dos doctrinas diversas: la principal, de una supervivencia triste y tenebrosa en un mundo subterráneo, y otra, tal vez elaborada por los poetas, que supone los héroes en los Campos Elíseos.

El Antiguo Testamento muestra que la mentalidad de los hebreos, antes que la Revelación hubiera perfeccionado sus nociones sobre el más allá, era muy afín con la de los babilonios y a la más antigua concepción homérica. Como es sabido, entre los hebreos el lugar donde se encontraban las almas de los difuntos se llama *"Sheol",* nombre de etimología incierta, y alguna vez *"bor":* pozo. El primer término está traducido en la antigua versión latina por *"infernum",* el segundo por *"lacus".* Este lugar era imaginado como subterráneo, pero es inútil buscar si los hebreos tenían una topografía precisa de aquel ambiente, porque los indicios que hay son insuficientes y pueden ser simplemente expresiones poéticas. Lo que más importa anotar es:

1) Que la "vida", si así se puede llamar, de los muertos no tiene un valor positivo deseable; no es, a lo que parece, un estado de inconciencia, pero es una ruptura completa con todo lo que formó la existencia anterior.

2) Se ignora la existencia de un premio y de un castigo en el más allá.

3) De este estado no se ve el fin (una resurrección).

Estas afirmaciones, que, como dijimos, se refieren a la *masa* del pueblo hebreo y dejan lugar a excepciones (ver Nº 94), se pueden demostrar con pasajes de diversas épocas.

a) *LOS SALMOS:*

"Estoy abandonado entre los muertos,
  o como los traspasados que moran en el sepulcro,
de quienes ya no te acuerdas,
  y que fueron arrancados de tus manos.

Hasme puesto en lo profundo de la hoya,
entre las tinieblas del abismo...
¿Harás tú ya prodigio alguno para los muertos?
¿Se levantarán los muertos para alabarte?
¿Cantará nadie en el sepulcro tus piedades,
ni en el averno tu fidelidad?
¿Será conocido prodigio alguno en las tinieblas,
ni tu justicia en la tierra del olvido? *(Salmo 87, 6-11).*
No son los muertos los que pueden alabar a Yahvé,
ni cuantos bajaron al silencio" *(Salmo 113, 25).*

b) *JOB:*

"Déjame ver un poco de alegría
antes que vaya para no volver,
a la región de las tinieblas y de las sombras de la muerte,
tierra de espantosa confusión, tinieblas, noche oscura" *(10, 21).*
Allí no perturban ya los impíos con sus perversidades,
allí descansan los que codiciosos se afanaron,
allí están en paz los esclavos,
allí no oyen ya la voz del capataz,
allí son iguales grandes y pequeños,
y el esclavo no está sometido al amo" *(3, 17-19).*
Tengan honores sus hijos, él no lo sabe;
sean despreciados, él no tiene noticia;
sólo siente los dolores de su carne,
sólo sobre sí llora su alma" *(14, 21-22).*

c) *ECLESIASTES (siglo II a. C.):*

"Mientras uno vive hay esperanza, que mejor es perro vivo que león muerto; pues los vivos saben que han de morir, mas el muerto nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido ya su memoria. Amor, odio, envidia, para ellos todo se acabó; no toman ya parte alguna en lo que sucede bajo el sol" *(9, 4-6).*

"Cuanto bien puedas hacer, hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro, adonde vas, ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría" *(9, 10).*

Nos dispensamos de reproducir otros textos, que el lector puede leer en los libros sagrados, confrontando las siguientes citas: *Salmos 6, 6; 29, 10; 93, 17; 113, 17; Isaías 8, 19; 38, 11; 63, 13; Eclesiastés 11, 8.*

Por tanto se puede concluir: hasta el s. II a. C. los hebreos *en general* tenían esta triste idea del más allá.Su creencia es aún más triste y, diríamos más puritana que la de los babilonios. Acentuaban este carácter las prohibiciones de consultar a los muertos *(Deuteronomio 18, 10)* y probablemente, la de llevar

alimentos a las tumbas *(Deuteronomio 26, 14),* aunque no falta algún indicio de este uso *(Tobías 4, 17; Eclesiástico, 7, 33).*

87. — Y ahora nos preguntamos: ¿por qué en el pueblo portador de la verdadera religión, la Revelación divina intervino tan tarde a dar plena luz sobre ultratumba? La respuesta ya fue dada por Bossuet en el "Discurso sobre la Historia Universal" (1. II, c. 19). La verdad sobre ultratumba es peligrosa para quien no tiene aún ideas claras sobre el monoteísmo, porque puede degenerar en superticiones: el culto de los muertos como si fueran divinidades, la nigromancia y los sacrificios humanos.

A este propósito *J. Guitton* (o. c., p. 146); observa: "hay verdades que si no se asocian, en la mente de quien las escucha, con otras verdades complementarias, corren el riesgo de ser peligrosas por las consecuencias imperfectas que se deducen. Es el mismo principio del educador, que no expone todo de vez, sino que proporciona la verdad al tiempo, lugar y capacidad".

Otra pregunta: ¿esta mentalidad de los antiguos hebreos, que la Revelación desde el principio dejó subsistir, es *simple ignorancia o error?* Excluímos el que se pueda llamar error. Efectivamente, las almas iban a lo que nosotros llamamos *Limbo de los Padres,* y como estos Padres no estaban exentos de pecados, aquel Limbo debía servirle también de Purgatorio. No podía ser una morada muy placentera. El conocimiento de los antiguos hebreos llegaba hasta ahí. Nada sabían de la futura retribución o resurrección y no buscaron sustitutos a la manera de los egipcios. Por lo demás la resurrección está conexa con la restauración mesiánica, y no pudo ser conocida antes que la revelación del mesianismo hubiera establecido las premisas.

2. - La retribución colectiva

88. — Si en el Antiguo Testamento, se dejó por un tiempo en la sombra el concepto de la retribución en ultratumba, se puso bien de relieve el ejercicio de la divina justicia en la vida presente. El concepto de que Dios es justo, que no es indiferente al mal, sino que premia a los buenos y castiga a los malos, salta a cada página del Antiguo Testamento con absoluta evidencia (ver Nº 83).

Por mucho tiempo, tal vez hasta la cautividad de Babilonia, la aplicación de este principio inconcuso se considera casi sólo bajo el *aspecto social.* Israel es un solo cuerpo cuyos miembros

son responsables los unos de los otros, de modo que el particular participa de la responsabilidad del todo. He aquí el principio: *la nación prospera cuando es fiel a Dios, la nación decae cuando es infiel.*

Este tema se desenvuelve ampliamente en las bendiciones y maldiciones del *Deuteronomio c. 28:*

"1 Si de verdad escuchas la voz de Yahvé, tu Dios, guardando todos sus mandamientos, que hoy te prescribo, poniéndolos por obra, Yahvé, tu Dios, te pondrá en alto sobre todos los pueblos de la tierra, y vendrán sobre ti y te alcanzarán todas estas bendiciones por haber escuchado la voz de Yahvé tu Dios.

3 Serás bendito en la ciudad y bendito en el campo...

7 Pondrá Yahvé a tus enemigos, los que contra ti se alcen, en derrota delante de ti...

8 Yahvé mandará la bendición para que acompañe en tus graneros y en todo trabajo de tus manos. Te bendecirá en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da. Yahvé te confirmará por pueblo santo suyo, como te lo ha jurado, si guardas los mandamientos de Yahvé, tu Dios, y andas por sus caminos; y verán todos los pueblos de la tierra que está sobre ti el nombre de Yahvé, y te temerán.

11 Yahvé te colmará de dones y bendecirá el fruto de tus entrañas, el fruto de tus ganados, el fruto de tu suelo, en la tierra que a tus padres juró darte.

12 Yahvé te abrirá sus tesoros, el cielo, para dar a tu tierra la lluvia a su tiempo, bendiciendo todo el trabajo de tus manos. Prestarás a muchas gentes, y de ninguna tomarás prestado... estarás siempre en alto y nunca debajo, si obedecieres los mandamientos de Yahvé, tu Dios, que yo te prescribo hoy, y los guardas y los pones por obra, sin apartarte ni a la derecha ni a la izquierda de todos los mandamientos que yo te prescribo hoy, no yéndote tras otros dioses para servirles.

15 Pero si no obedeces la voz de Yahvé, tu Dios, guardando todos sus mandamientos y todas sus leyes que yo te prescribo hoy, he aquí las maldiciones que vendrán sobre ti, y te alcanzarán: Maldito serás en la ciudad y maldito en el campo...

20 Y Yahvé mandará contra ti la maldición, la turbación y la amenaza, en todo cuanto emprendas, hasta que seas destruido y perezcas bien pronto, por la perversidad de tus obras, con que te apartaste de mí.

21 Yahvé hará que se te pegue la mortandad, hasta consumirte sobre la tierra en que vas a entrar para poseerla.

22 Yahvé te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de ardor, de sequía, de quemadura y de podredumbre, que te perseguirán hasta destruirte.

23 Tu cielo, sobre tu cabeza, será de bronce, y el suelo, bajo tus pies, de hierro.

25 Yahvé hará que seas derrotado por tus enemigos; marcharás contra ellos por un camino y huirás por siete delante de ellos, y serás vejado en todos los reinos de la tierra; tu cuerpo será pasto

de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra sin que haya nadie que las espante.

27 Yahvé te herirá con las úlceras de Egipto, con almorranas, con sarna, con tiña, de que no curarás..."

Hemos querido reproducir este largo trozo del *Deuteromonio,* para que el lector pueda calcular lo impregnada que estaba la ley de la nación teocrática del sentido de la justicia divina colectiva y, por consiguiente, ver cómo la vida nacional de Israel, en sus vicisitudes prósperas y adversas, resultase así reveladora del juicio divino.

Esta es también la tesis del libro de los *Jueces* y aun del libro de los *Reyes,* en el cual además cada soberano se presenta como el exponente de la nación: su conducta gravita sobre el pueblo, mientras, por otro lado, él mismo está bajo el peso de la responsabilidad de sus padres.

La deportación hecha por los asirios (721 a. C.) y la destrucción de Jerusalén (587 a. C.), son los puntos culminantes de la historia de Israel juzgada a la luz de este principio.

Si Dios en el ejercicio de su justicia, se ha atenido a este criterio colectivista, es, lo repetimos, por un fin bien determinado y perfectamente plausible, o sea acomodarse a lo que ya hemos expuesto en el Nº 84. En efecto, Israel, depositario privilegiado del monoteísmo ético, debía ser un pueblo separado, segregado, sustraído lo más posible al peligro de las mezclas raciales, políticas, culturales, fáciles vehículos del sincretismo religioso, con el cual irremisiblemente habría naufragado el patrimonio de la ortodoxia. De aquí el cuidado de la ley teocrática para crear estrechísimos vínculos nacionales, para hacer sentir al máximo un espíritu corporativo entre los individuos y las tribus, y así crear una fuerte trabazón interna, como única barrera a la disgregación, religiosamente perniciosa. La *solidaridad en el castigo y en el premio* era el medio más oportuno y eficaz como lo han demostrado los resultados que aun hoy perduran. No existe, en efecto, un pueblo tan solidario, después de dos mil años de dispersión, como Israel.

Notemos además, cómo en una sociedad de estructura primitiva, como se supone en la legislación mosaica, el bienestar individual está íntimamente ligado con el bienestar del grupo social, y es su consecuencia normal, de modo que la sanción colectiva era suficiente a garantir el premio o castigo individual.

Cuando la sociedad israelítica evolucionó en una forma más completa (reino, administración, burocracia, comercio), y sur-

gieron las clases sociales (que no existen en los grupos nómadas o seminómadas), con la posibilidad de evadirse de la condición ambiental para formarse el propio destino individual, solo entonces la atención se fijó en el bienestar del individuo como entidad de ser propio, desvinculada de la vida nacional y, por tanto, con responsabilidad personal.

3. - Los problemas de la retribución individual

89. — *a) La responsabilidad individual.* — La predicación profética fue la que profundizó en el sentido de la responsabilidad personal. Todo el capítulo 18 de *Ezequiel* está consagrado a desenvolver este tema: cada uno es castigado o premiado según su conducta personal:

> "¿Qué andáis repitiendo este proverbio en la tierra de Israel y decís: «Los padres comieron agraces y los dientes de los hijos tienen la dentera»? Por mi vida, dice Yahvé, que nunca más diréis ese refrán en Israel. Mías son las almas todas; lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que pecare, ésa perecerá..." *(Ezequiel 18, 1-4).*

El libro de *Habacuc* señala también un progreso en este sentido, aunque la sanción queda necesariamente terrena (ver Nros. 86-87). He aquí el esquema del proceso mental de *Habacuc:*

1) En el pueblo de Israel domina la injusticia: "¿Hasta cuándo Señor?" (1, 2-4).

2) Respuesta del Señor: "Mando los caldeos como castigo" (1, 5-11).

3) Los caldeos vienen y destruyen a Israel: "Señor ¿por qué has permitido esto?".

> "¿Por qué callas cuando el malvado devora
> al que es más justo que él?
> ¿Y por qué haces a los hombres como los peces del mar
> y como los reptiles que no tienen Señor?" *(1, 12-17).*

4) Y Yahvé respondió y dijo:

> "He aquí que el impío, que tiene el alma hinchada de orgullo
> no está sobre el camino recto,
> pero el justo, manteniéndose fiel, vivirá" *(2, 1-4).*

La respuesta es netamente personalista: el pueblo como tal sufre y es oprimido por otro pueblo peor, los caldeos, pero el justo tiene posibilidad de salvarse individualmente.

90. — *b) Retribución individual terrena.* — Cuando la retribución comenzó a considerarse en el plano individual, era natural que se presentara también como retribución terrena; no podía ser de otro modo, porque, como se dijo, la gran masa no conocía nada del más allá. Los *Salmos* 33 y 36, del principio al fin, desarrollan este tema:

"¿Quién es el hombre que ama la vida,
y desea ver días felices?
Pues preserva del mal tu lengua
y tus labios de palabras mentirosas..." *(Salmo 33 [34], 13-14).*
"Sí, un poco todavía, y el impío ya no será;
le buscarás en su lugar y ya no le hallarás.
Los mansos poseerán la tierra
y gozarán de gran paz" *(Salmo 36 [37], 10-11).*

Por el mismo motivo el justo no sólo busca sobre la tierra el premio de su conducta en los goces de una vida larga y tranquila, sino que considera como irremisiblemente perdido todo el día pasado en el dolor:

"Porque yo no soy más que un extranjero para ti,
un advenedizo, como todos mis padres.
Déjame que me conforte un poco
antes que me vaya y ya no sea" *(Salmo 38 [39], 13-14).*
¿Qué provecho hay en mi muerte,
en que yo descienda a la tumba?
¿Te alabará el polvo?
¿Cantará tus misericordias?" *(Salmo 29 [30], 10).*

Por tanto el israelita piadoso debía formularse la doctrina de la retribución de este modo: Dios justo premia a los buenos y castiga a los malos; por tanto el que moralmente se porta bien, hará fortuna, y el que mal, se arruinará.

91. — *c) El problema de la retribución en Job y Tobías.* — El citado axioma no es falso, pero sí simplista, y podría fácilmente degenerar en error, si uno pretendiera en la aplicación, un universalismo y exclusivismo que con frecuencia chocan con la realidad: en efecto, con frecuencia el justo sufre mientras que el impío triunfa.

El libro de *Job* aparece como una crítica y una corrección a la doctrina que se podría llamar *"tradicional"; Job* es un hombre no sólo justo, sino escrupuloso. y sin embargo llega a sufrir atrozmente. Sus amigos, que vienen a visitarlo, sostienen la tesis tradicional, haciendo una aplicación concreta contra *Job; Job*

sufre, luego es culpable. El lo niega, y por tanto no es sincero, o se engaña, porque *debe* ser verdadero que quien sufre es porque ha pecado, de otra manera la justicia de Dios se haría humo, lo cual es un absurdo.

Job responde proclamando su inocencia, haciendo notar cómo en otras ocasiones se ha visto este escándalo: el justo que sufre y el impío que triunfa. Pero no sabe dar una respuesta al problema que le angustia y que tan de cerca le afecta.

Un elemento positivo traen los discursos de Eliú, un cuarto amigo, introducido casi de improviso, el cual, después de haber reprochado a los interlocutores y sobre todo al pobre *Job,* señala el dolor como medio de purificación, como un aviso para el justo *(Job 32-37).* Es un concepto que fugazmente aparece en los *Proverbios 3, 12:*

> "Dios corrige al que ama y aflige al hijo más querido".

La aparición de Dios en los capítulos 38-41 no trae una respuesta positiva al problema, pero confirma su misterio, *justificándolo luminosamente.* En efecto, la conclusión que se saca de los discursos de Dios, que describen las insondables maravillas de la naturaleza, se puede resumir así: el hombre no tiene derecho a preguntar a Dios el por qué de su modo de obrar, y por tanto el por qué de los sufrimientos del justo. *Job* tiene que aceptar la voluntad de Dios, arrepintiéndose de su temeridad en querer escudriñarla (42, 1-6). Lo hace humildemente, y con esto resalta más su virtud. En conclusión él acepta sin saber.

El resultado de los treinta y nueve capítulos poéticos en los cuales se ventila el problema del dolor, es, por tanto, éste: la teoría tradicional es insuficiente; el dolor no sólo es para castigar los pecados personales y siempre para eso; el dolor, insinúa Eliú, puede ser también una purificación ¿Pero cómo se justifica en todo eso la equidad divina? ¡Es y debe ser un misterio!

Hay, sin embargo, en el libro de *Job* una parte en prosa que constituye el prólogo y el epílogo de la obra. Esta parte nos proporciona elementos para una ulterior penetración en los designios de la Providencia.

En efecto, en el *prólogo,* como autor del mal físico, y de todas las desventuras de *Job,* se presenta a Satanás, el cual, empero, obra bajo la sujeción de Dios. Dios permite que Satanás dañe al justo en sus bienes y persona, para poner en claro que la religiosidad de *Job* no es un servicio *interesado.* El dolor, por consiguiente, es una *prueba* en el sentido etimológico de la palabra:

es una demostración de la fe que se adhiere a Dios sin miras a ventajas personales. Y, notémoslo bien, sin ventaja de ninguna clase, ni temporal, ni eterna, porque, como lo veremos en seguida, la sanción ultraterrena no entra en el horizonte del libro de *Job.*

En el *epílogo* del libro, Job obtiene una completa rehabilitación: el doble de las riquezas, prole numerosa; ciento cuarenta años de vida y además, y precisamente por orden de Dios, las excusas de los insolentes amigos, defensores de la tesis tradicional, que, una vez más, queda definitivamente superada.

Para apreciar adecuadamente el lugar que ocupa el libro de *Job* en el proceso evolutivo de la revelación del Antiguo Testamento, es necesario subrayar, como lo hemos hecho, la ausencia en él de la perspectiva ultraterrena y de la esperanza en la resurrección (ver Nº 95).

La idea de la resurrección es extraña al libro de *Job,* antes parece que expresamente la excluye Job mismo, en términos llenos de gemidos. Compara el hombre a una planta: la planta cortada aún da retoños y se renueva:

> "Porque todavía para el árbol hay esperanza,
> cortado, reverdece y echa nuevos retoños...
> Pero el hombre, en muriendo, se acabó.
> En expirando ¿qué es de él?...
> ...una vez que se acuesta, no se levantará más.
> Cuanto duren los cielos, no se despertará,
> no se despertará de su sueño"... *(14, 7-12).*

Después quiere ilusionarse con una hipótesis nueva: si el Señor me guardase en el mundo de los muertos hasta que, pasada su ira, me sacase fuera y pudiera revivir... ¡qué hermoso sería!

> "Si muerto el hombre reviviera,
> esperaría que pasara el tiempo de mi milicia,
> hasta que llegara la hora del relevo.
> Llamaríasme entonces, y yo te respondería,
> y te mostrarías propicio a la obra de tus manos".

Pero esta ilusión choca contra la dura realidad:

> "Tú le destruyes de una vez, y él se va;
> desfiguras su rostro, y le alejas" *(Job 14, 13-20).*

A la luz de este paso bastante claro, se debe juzgar el paso oscuro 19, 25-27, que la Vulgata traduce en el sentido de una esperanza en la resurrección: "Scio quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum, etc.": "Sé que mi

Redentor vive, y que resucitaré en el último día", etc. Al contrario, el texto original se traduciría: "Lo sé: mi Vengador (fiador) está vivo y el último se levantará sobre el polvo. Y después que de mi piel se rodeen estos despojos, desde mi carne veré a Dios; yo lo veré, yo mismo. Mis ojos lo contemplarán y no otros; se derriten mis entrañas en mi seno"[3].

En realidad el texto hebreo es oscuro y parece que sólo indica una esperanza firmísima de rehabilitación. Efectivamente, si aquí se hablase verdaderamente de la resurrección ¿para qué continuar aún la discusión por veinte capítulos, sin llegar enseguida a la conclusión de que el justo sufre en vistas al premio escatológico?

El libro de *Tobías,* en una forma más popular, contiene la misma enseñanza que el epílogo del libro de *Job.* Precisamente porque Tobías era fiel a Dios y caritativo hasta el heroísmo, fue necesario que soportara la prueba *(12, 14)* y su fidelidad brilla ante las insinuaciones de su mujer: "¿Dónde están tus limosnas y tus buenas obras? Ya lo ves ahora" *(2, 14).* Pero después acaba bien, y, fijémonos, el premio es terreno.

92. — *d) El problema de la retribución en el Eclesiastés.* — El libro del *Eclesiastés* (en hebreo Qohélet), en el que una lectura superficial no descubre más que un escepticismo burlón, una problemática pesimista sobre el valor de la vida, sin otra salida que la de gozar de los goces más elementales, siempre, empero, que se puedan alcanzar, señala, al contrario, cierto progreso, si lo comparamos con el poema de Job. En efecto, Job parte de un caso particular. "¿Por qué yo sufro sin motivo?". Y el problema se extiende sólo a algún caso semejante, como si el mundo estuviera poblado de gente feliz, y sólo alguna que otra excepción dolorosa pusiese a prueba la fe en la divina justicia [4].

El *Eclesiastés* da vuelta a la situación y demuestra que todo en el mundo es vaciedad fastidiosa y afán de espíritu: esta es la regla; la excepción es que alguno tenga la posibilidad de gozar de alguna sencilla alegría, y esto es don de Dios:

> "No depende del hombre la felicidad; que coma, beba, y goce de sus fatigas; he caído en la cuenta que ella viene de Dios *(2, 24; véase 3, 13; 5, 18).*

(3) Así la versión del P. Vaccari, o. c., p. 53. - P. Heinisch, o. c., p. 222 s., traduce el v. 26: "y detrás de mi piel y fuera de mi carne yo veré a Dios", viendo sólo una curación del cuerpo llagado de Job antes de su muerte". En tal caso "ver a Dios" significa "ver la intervención de Dios" en su favor.

(4) Así agudamente J. Guitton, o. c., p. 164, en quien se inspiran las ideas que siguen.

La espléndida descripción de los buenos tiempos de prosperidad de *Job* cuando era rico y estimado *(Job 29)* o de la envidiable prosperidad de los impíos *(Job 21, 7-15)* palidecen en el *Eclesiastés,* donde con un análisis despiadado, basado en la experiencia, se declara la vanidad de la ciencia *(1, 12-18),* de la habilidad en los negocios *(4, 4-7),* y hasta de la práctica de la virtud (7, 16), si con ello se pretende conseguir con tanto esfuerzo la *plena felicidad terrena.* En este fondo gris y sin sentido, los sufrimientos del justo *(8, 9-14)* son un caso de tantos en medio a tantas injusticias *(3, 16; 4, 1; 5, 7; 7, 15)* y desventuras de todo género.

Buscar el por qué de todo esto, dice el *Eclesiastés,* es inútil. Es cierto que la necedad humana tiene mucha parte: "Dios hizo recto al hombre, mas ellos se buscaron muchas perversiones" *(7, 29),* pero lo es también que un lado de las cosas es inescrutable, como lo es Dios que así lo ha querido:

> "Contempla la obra de Dios, porque ¿quién podrá enderezar lo que El torció? En el día del bien, y en el día del mal reflexiona que lo uno y lo otro ha dispuesto Dios, de modo que el hombre nada sepa de lo por venir *(7, 13 s.* (5).

Junto con esta renuncia a la pretensión de poner un poco de orden en este mundo sin sentido, se encuentra la afirmación de una verdad certísima: el juicio de Dios:

> "...sigue los impulsos de tu corazón y los atractivos de tus ojos, pero ten presente que de todo esto te pedirá cuenta Dios" *(11, 9).*
> "Dios juzgará al justo y al injusto, porque hay un tiempo destinado para todo y para toda obra *(3, 17).*

Esta es también la conclusión del libro:

> "Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque eso es el hombre todo. Porque Dios ha de juzgarlo todo, aun lo oculto, y toda acción, sea buena, sea mala" *(12, 13 s.).*

Y con todo esta certeza, asentimiento de fe y presentimiento de la conciencia, no contiene ninguna revelación del más allá. El autor nada sabe de lo que acaecerá en el juicio de Dios (8, 6s.),

(5) A. Bea, *Liber Ecclesiastae,* Roma 1950, p. 15, traduce de este modo el pasaje aludido (7, 13-14): "Vide opus Dei: quis enim rectum facere potest quod ille curvavit? Die bono esto animo bono, et die adverso hoc reputa tecum: hunc aeque atque illum fecit Deus, ne homo inveniat quod reprehendat in eo". ("Contempla la obra de Dios: ¿Quién podrá enderezar lo que El dobló? A buen día pon buen ánimo, y en el día de adversidad reflexiona esto contigo: Tanto el uno como el otro fue hecho por Dios; no halle el hombre en él nada que reprender").

no tiene conocimiento alguno metafísico de la esencia del espíritu vital del hombre *(3, 21 s.),* y aunque afirme con seguridad la subsistencia del hombre en el más allá, nos pinta el triste cuadro del Scheol que hemos visto al comienzo de este tratado (n. 86). Notemos cómo ni siquiera el libro del *Eclesiástico* (Ben Sirac) nos da luz alguna sobre el problema de ultratumba, ateniéndose a las ideas tradicionales sobre el Scheol (Ecli. 17, 22-31).

93. — *e) Solución mística de algunos Salmos.* — En algunos Salmos se pone el problema del triunfo aparente de los impíos. A veces la respuesta es sencillamente ésta: todo esto no durará; también para ellos llegará la muerte *(Salmo 36, 2).* Pero en dos casos aparece una solución que llamaríamos *mística.* El autor no quiere envidiar la prosperidad de los impíos: sabe que la muerte pondrá fin a todo. El prefiere sufrir junto a Dios, porque intuye, tiene el presentimiento de que Dios lo tendrá siempre consigo. Cómo sucederá esto, no lo dice, pero muestra la firme certeza de que su suerte será diversa de la de los malos. Así en el *Salmo* 48, 15-16:

> "Como rebaños son echados en el sepulcro (Scheol),
> devóralos la muerte...
> Pero Dios rescatará mi alma del poder del abismo (Scheol)
> porque me elevará a sí".

Es maravilloso bajo este punto de vista el *Salmo 72,* que hay que leer íntegro. Después de sentir la tentación contra la Providencia:

> "En vano, pues, he conservado limpio mi corazón
> y he lavado mis manos en la inocencia,
> Y fui flagelado de continuo,
> y cada mañana con una nueva pena" *(72, 13-14)*

hace profesión de su fidelidad y al mismo tiempo de su esperanza:

> "Pero no, yo estaré siempre a tu lado,
> pues tú me has tomado de la diestra,
> Me gobiernas con tu consejo
> y al fin me acogerás en gloria.
> ¿A quién tengo yo en el cielo?
> Fuera de ti, nada deseo sobre la tierra.
> Desfallece mi carne y mi corazón;
> la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre" *(v. 24-26).*

En estas expresiones parece alcanzada la certeza de una sanción ultraterrena [6].

4. - La retribución en el "más allá"

94. — *a) Retribución después de la muerte.* — Ya hemos dicho que aun en los libros más antiguos del Antiguo Testamento se alude esporádicamente a una retribución de ultratumba que reservará una suerte distinta a los justos y a los malvados. Lo que demuestra la coexistencia, junto con la convicción común, de una corriente de pensamiento más iluminada, al menos en un círculo más estrecho.

Además de los textos de los *Salmos* que hemos citado, hay que tener en consideración algunos pasajes indudablemente muy significativos:

"No envidies a los pecadores
antes persevera siempre en el temor de Yahvé;
Porque ciertamente tendrás un porvenir
no verás defraudada tu esperanza" *(Proverbios 23, 17-18).*

(6) R. Tournay, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*, Revue Biblique 56 (1949), 481-506, sostiene (p. 501) que en ningún salmo se contiene la esperanza de una felicidad eterna junto a Dios: los salmistas habrían quedado en la doctrina tradicional de los Libros Sapienciales más antiguos, con los cuales muestran mucha afinidad de pensamiento y de vocabulario. Esto puede ser verdadero en cuanto al *Salmo 16 [17], 15*, donde la expresión: "Pero yo por tu justicia veré tu rostro, me saciaré, al despertarme, de tu rostro". (Nácar-Colunga traducen: "Vea yo en justicia tu faz - y sácieme, al despertarme, de tu gloria"), no es bastante clara para indicar el despertar de la muerte en la otra vida. Tal vez el *Salmo 48 [49], 15-16*, citado arriba, podría entenderse en el sentido de una firme confianza de ser librado, no tanto del poder del Scheol, cuanto del peligro inminente de caer bajo este poder; aunque esto es poco verosímil, pues el autor del salmo no muestra como en otras partes *(Salmos 3, 6, 12, 27, 68, etc.)* que se encuentre en semejante peligro, sino que razona serenamente sobre la suerte de los hombres, afirmando que ninguno puede escapar de la tumba (v. 8). En cuanto al *Salmo* 72, la exégesis del P. Tournay (págs. 498-501), falla en el proceso lógico. Por una parte suscribe la opinión del P. Lagrange, para el cual los vv. 23-28 son "las palabras más hermosas del Antiguo Testamento" (M. J. Lagrange, *Le Messianisme dans les Psaumes*, Revue Biblique 2 [1905], 195), y expone bastante bien las primeras fases del razonamiento del salmista, el cual, turbado por la prosperidad de los malos, cae de improviso en la cuenta de que, aunque perduren sus tribulaciones, se siente feliz de la amistad de Dios. Entonces protesta que no quiere otra cosa en el cielo ni en la tierra. Este es ciertamente un momento de intensa experiencia mística (v. 26: "Desfallece mi carne y mi corazón"). Aquí se para Tournay, y no ve que la comparación con los malos continúa aún. Como el salmista ha contrapuesto la felicidad de los malos con la propia, así contrapone el fin de ellos con el propio (v. 18-20 y 27 con 23-24) para hacer ver la diferencia. ¿En qué consiste esta diferencia sino en el hecho de que la única verdadera alegría que busca el salmista es tal que ni la muerte destruye? ¿Cómo podría prorrumpir en estos acentos de triunfo, de alegría luminosa, por la perspectiva de una verdad antes ignorada (v. 21-22), si los lazos que lo unen a Dios, única felicidad de que disfruta, brutalmente se cortaran con la muerte. La lógica pide que sus esperanzas sobrepasen la muerte, y en realidad sus palabras tienen este sentido. ¿Con qué derecho se quiere atenuar su alcance, como si el salmista sólo esperase ser honrado por Dios (v. 24) sobre la tierra, mientras él nos dice que no quiere otra cosa que Dios? Es cierto, de todos modos, que tan firme expectativa

El P. Vaccari nota en este punto de su comentario a la palabra "porvenir": "La voz hebrea muchas veces alude a un porvenir después de la muerte".

En el mismo libro de los *Proverbios (18, 19. 30; 15, 24; 19, 23)* se habla de la "vida" que se promete a los justos, con tanta insistencia y amplitud, que difícilmente se puede restringir a solos los horizontes terrenos. Del mismo modo el "morir en paz" *(Génesis 15, 15; 4 Reyes 22, 20; Isaías 57, 2)*, el "morir con la muerte de los justos" *(Números 23, 10)* parecen suponer que la muerte tiene para el justo consecuencias diversas que para el pecador.

Más numerosas y claras son las alusiones a un castigo de ultratumba. En *Isaías* 14, 3-21 se describe la suerte reservada al rey de Babilonia; él en el Scheol estará en la podredumbre y en los gusanos y no sentado en el trono como los otros monarcas. En *Ezequiel 32, 17-32* se habla de la ignominia que espera en la ultratumba al Faraón, vilipendiado por los vencedores que no habrán compartido su suerte vergonzosa.

Pero sobre todo en la descripción del juicio final se asigna para los impíos una suerte de perdición eterna:

> "Y saldrán (los justos) y verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá, y cuyo fuego no se apagará, que serán objeto de horror para toda carne" *(Isaías 66, 24)*.
> "¡Ay de las naciones que se levantan contra mi pueblo!. El Señor omnipotente los castigará en el día del juicio, dando al fuego y a los gusanos sus carnes, y gemirán de dolor para siempre" *(Judit 16, 17; o 20-21)*.

Pero sólo en el siglo II la doctrina de la retribución en la otra vida llega a ser universal y clarísima. El libro *II* de los *Macabeos 7. 9. 11. 14; 12, 44.* presupone la fe en la resurrección de los muertos, y el libro de la *Sabiduría* (s. I a. C.) habla ampliamente de ella. El estado de los justos en el otro mundo es muy diverso del de los pecadores:

> "Las almas de los justos están en las manos de Dios,
> y el tormento no los alcanzará...
> Pues aunque a los ojos de los hombres fueran atormentados,
> su esperanza está llena de inmortalidad" *(3, 1-4)*.
> "(Los impíos)... estarán entre los muertos en oprobio sempiterno;

no está acompañada de una formulación "doctrinal" sobre la otra vida, lo cual permitió al pensamiento hebreo continuar en su ignorancia, como si estas magníficas palabras del Salmo 72 no se hubieran escrito. Lo mismo se debe decir del Salmo 15, 10, que, además, expresa la fe en la resurrección del Mesías: "Que no dejarás tú mi alma en el sepulcro (Scheol), no dejarás que tu santo experimente la corrupción". Véase VACCARI, *Antica e nuova interpretazione del Salmo 16* (15 Volg.), Biblica 14 (1933), 408-434.

porque los quebrantará reduciéndolos al silencio,
y los sacudirá en sus cimientos
y serán del todo desolados,
y serán sumergidos en el dolor,
y perecerá su memoria" *(4, 19).*

El autor del libro de la *Sabiduría* no habla explícitamente de la resurrección, por esto *Guitton,* en la obra citada (p. 170), sostiene que nos encontramos aquí simplemente ante la idea de la inmortalidad del alma, concebida, por primera vez, como una entidad capaz no sólo de existir en sí, sino de gozar realmente y de sufrir. Esta concepción antropológica, influenciada por la filosofía griega (platonismo), habría hecho posible la idea de una sanción en la otra vida.

Habría, pues, dos corrientes de pensamientos, independientes entre sí: una, ateniéndose a la mentalidad hebrea que no podía pensar en una actividad de las almas separadas del cuerpo, habría llegado a la idea de la resurrección. La justicia de Dios se salva, porque a su tiempo el ser humano se renovará, y entonces cada uno recibirá el merecido de sus obras. La otra, al contrario, alcanzando a concebir el alma separada del cuerpo, no tuvo dificultad en hacer de ella, inmediatamente después de la muerte, un sujeto de retribución. Tal sería el caso del autor del libro de la Sabiduría.

Esto es admisible teóricamente: Dios pudo haberse servido de las reflexiones de estos pensadores hebreos para hacer escribir infaliblemente en los libros sagrados tanto una como la otra verdad. Pero con más razón *Heinisch* (o. c., p. 324 s.) sostiene que el autor de la *Sabiduría* distingue dos etapas en la retribución del justo. En la primera, el alma está segura en las manos de Dios, como en los pasajes citados. En la segunda, hay una retribución más completa y el autor usa el *futuro:*

"Al tiempo de su recompensa brillarán
y discurrirán como centellas en cañaveral;
Juzgarán las naciones y dominarán sobre los pueblos,
y su Señor reinará por los siglos...
Pero los impíos, conforme a sus pensamientos, tendrán su castigo..." [*(3, 7-10)*].
"Verán (los impíos) llenos de espanto sus pecados,
y sus crímenes se levantarán contra ellos, acusándolos.
Entonces estará el justo en gran seguridad,
en presencia de quienes le persiguieron
y mensopreciaron sus obras... etc." *(4, 20-5, 1).*

Este es el cuadro del juicio universal: los justos están descritos como todos presentes para acusar a los impíos, también ellos

presentes para una rendición de cuentas general. Esto supone una resurrección.

Puede ser que el autor de la *Sabiduría,* escribiendo en un ambiente griego, haya querido dejar sobreentendida la resurrección por razones apologéticas. Pero es del todo improbable que no conociera esta doctrina, *en su tiempo* ya conocida del pueblo, como resulta del libro de los *Macabeos* (ver Nº 95). De todos modos la retribución de ultratumba da al autor de la *Sabiduría* casi todos los elementos resolutorios del problema del mal:

> "Dios los ha probado y los encontró dignos de sí" *(3, 5).*
> "El justo, aunque muera prematuramente, gozará de descanso...
> Fue arrebatado porque la maldad no pervirtiese su inteligencia"
> "La felicidad de los impíos es una terrible ilusión *(5, 6-14).* [*(4, 7-11)*].

95. — *b) La Resurrección.* — La primera alusión a la resurrección está en *Isaías 26, 19:*

> "Revivirán tus muertos, resucitarán sus cadáveres.
> Alzaos y cantad, los que yacéis en el polvo,
> pues tu rocío es rocío de luz
> y renacerán las sombras (los espíritus) del seno de la tierra".

Este paso parece insinuar sólo una resurrección parcial, limitada al pueblo elegido o a una parte del mismo, y tal vez por siglos no encontró eco en la concepción religiosa de Israel. El texto clásico sobre la resurrección está en *Daniel* 12, 2-3:

> "Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión. Los que fueron inteligentes brillarán con esplendor de cielo, y los que enseñaron la justicia a la muchedumbre resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas".

Con el concepto de la resurrección la idea de la retribución recobra también un aspecto social, colectivo. El juicio que necesariamente sigue a la resurrección continúa la antigua idea de los profetas de Israel, que habían predicho el juicio como castigo de la sociedad corrompida o de los pueblos enemigos. Muchos de estos juicios ya habían tenido lugar en la historia de estos pueblos (la caída de Samaria, de Nínive, de Jerusalén, de Babilonia, etc), pero los términos usados por los profetas se extendían, a veces, a un juicio definitivo, sin expresar aún el concepto de la resurrección.

En la época de los *Macabeos,* hacia la mitad del siglo II a. C., tenemos testimonios de que la fe en la resurrección la participaban

las personas del pueblo y los guerreros israelitas. En el episodio de los siete mártires llamados *Macabeos* se ponen en sus labios estas y semejantes significativas palabras:

> "Tú, criminal, nos privas de la vida presente; pero el Rey del universo nos resucitará a los que morimos por sus leyes, a una vida eterna".
>
> "Más vale morir a manos de los hombres, poniendo en Dios la esperanza de ser de nuevo resucitado por El. Pero tú no resucitarás para la vida" *(2 Mac. 7, 9. 14).*

Y *Judas Macabeo,* acordándose de los sacrificios de expiación "pro peccato" *(Levítico 4, 2-5, 25),* hace ofrecer. quizá por primera vez en la religión hebrea, un sacrificio expiatorio por los caídos en la guerra "teniendo en consideración la resurrección" *(2 Macabeos 12, 44).*

Así llegamos a los umbrales del Nuevo Testamento, donde el problema de la retribución, y coherentemente el problema del dolor, reciben nuevos y definitivos elementos de solución: "Bienaventurados los que lloran", "...quien no lleva la cruz en pos de mí no es digno de mí" *(Mateo 5, 5; 10, 38).*

Pero para que la luz de las palabras de Cristo no ofuscara los débiles ojos de sus contemporáneos ¡qué larga preparación fué necesaria a través de los siglos de la historia hebrea! Si Cristo no predicó en un desierto de absoluta incompresión, se debe a la gradual y discreta iniciación de este pueblo bajo la guía de la revelación divina. Sería, por consiguiente, absolutamente antihistórico y antipsicológico pretender encontrar en los principios de este largo noviciado la misma amplitud y lucidez de nociones, que encontramos sólo al fin.

C. - LAS EXTERIORIDADES DE LA RELIGION DE ISRAEL [7]

96. — El lector moderno puede sentir cierta desazón al leer partes del *Exodo* y del *Levítico* que prescriben *prácticas* exteriores de culto tan minuciosas y análogas a los usos religiosos de otros pueblos. A alguien parecerá no digno de la verdadera religión el interesarse por semejantes pormenores de exterioridades. A este propósito, dejemos bien asentado que la religión del Antiguo Testamento —única en su ambiente y libre de cualquier contaminación degenerativa del auténtico sentimiento religioso (véase Introducción)— prohibe:

(7) Véase P. Heinisch, o. c., párrafos 33, 71, págs. 246-250.

— la magia y la nigromancia: *Deuteronomio 18, 10-11.*

— los sacrificios humanos: *Deuteronomio 18, 10-11.*

— los desórdenes sexuales con fin religioso: *Levítico 19, 29; Deuteronomio 23, 18.*

— los ritos funerarios supersticiosos y los tatuajes: *Levítico 19, 27-28; Deuteronomio 14, 1.*

Con todo, existe en el Antiguo Testamento, por disposición divina, toda una compleja organización del culto. Observemos al respecto:

a) Es natural al espíritu humano expresarse con ademanes y formas exteriores. El sentimiento religioso, si no quiere ser inhumano, debe manifestarse al exterior con formas concretas.

b) La sociedad religiosa, cual podía serlo en aquel tiempo la nación hebrea, tenía que poseer un modo uniforme de expresar el culto social debido a Dios. Por tanto era necesario que la autoridad religiosa escogiera y fijara, entre las muchas formas posibles, las oficiales, y esto urgirlo de suerte que quitase el peligro, siempre real, de que las iniciativas particulares degeneraran en supersticiones.

c) Las formas externas del culto deben corresponder a los gustos y a la sensibilidad de un pueblo y de una época, si no se quiere que sean una cosa totalmente abstracta, descarnada, fría, y por consiguiente ineficaz para impedir que el pueblo se desquite con formas supersticiosas más aparatosas y atractivas. Naturalmente que lo que pensaban los antiguos nos parecerá extraño y ridículo, pero persistir en este juicio negativo es señal de incomprensión.

d) La religión hebrea surgió en un ambiente saturado de tradiciones culturales babilonias, egipcias y cananeas. Nada de extraño que la verdadera religión conservara, purificándolas, formas exteriores preexistentes, como connaturales sea a las ideas religiosas en sí, sea a la mentalidad del pueblo. Así, junto a la abolición de toda imagen que representase la divinidad, encontramos en los Patriarcas la costumbre cananea de dedicar lugares de culto en las alturas; y en la religión mosaica, el uso egipcio del arca y de un santuario reservado a los sacerdotes.

El rito más importante del Antiguo Testamento, *la circuncisión,* existía antes de Abraham, y los estudios etnográficos indican que su origen se remonta al ciclo del totemismo. Había, pues, surgido en épocas remotísimas para indicar la iniciación

de un joven en la vida social de su clan, al cual comenzaba a pertenecer desde el momento de la circuncisión. A nosotros nos parecerá un rito cruel e indecoroso, aunque útil desde el punto de vista higiénico; pero pareció muy conveniente en la verdadera religión del Antiguo Testamento. El servía para distinguir todo el que pertenecía al pueblo de Dios de las naciones vecinas que no usaron la circuncisión (cananeos, filisteos, arameos, etc.); el derramamiento de sangre significaba la idea de sacrificio, sin el cual no se podía entrar en relación con Dios; la parte anatómica de la rescisión era símbolo de un compromiso que tendría vigencia para la generación que se derivaría *(Génesis 17, 9-14).*

e) El pueblo, cualquier religión que profese, tiende, como por ley de gravedad, hacia una apreciación unilateral del elemento exterior del culto, hasta privarlo de su significación espiritual y así llega a considerarse como una costumbre civil o como un acto mágico. El exteriorismo es una forma clásica de degeneración religiosa, y fácilmente se explica si se reflexiona lo ardua que es para el hombre toda forma de vida interior comparada con la comodidad y escasez de empeño que exige el simple gesto exterior.

Basta recordar la estima de los contemporáneos de *Jeremías* por el templo. Su fe ciega en la indestructibilidad del santuario rayaba en fetichismo y magia; el santuario era considerado como un talismán infalible, capaz de tener alejadas las desventuras nacionales, prescindiendo completamente de la moralidad del pueblo *(Jeremías 7).*

Pero el exteriorismo no es una sombra de la genuina religión del Antiguo Testamento, sino solamente una constante tentación y un pecado frecuente del pueblo hebreo.

Contra esta tentación y contra este pecado, Dios no deja que falte la protesta de los profetas. Ya *Samuel,* después del oscuro período de los Jueces, expresaba claramente la perfecta armonía y correspondencia que debe haber entre el acto externo de culto (sacrificio) y la interna conformidad a la voluntad de Dios en los oferentes:

> "¿No quiere mejor Yahvé la obediencia a sus mandatos
> que no los holocaustos y las víctimas?
> Mejor es la obediencia que las víctimas.
> Y mejor escuchar que ofrecer el sebo de los carneros.
> Tan pecado es la rebelión como la superstición,
> y la resistencia como la idolatría *(1 Sam. 15, 22-23).*

E *Isaías* en una época de prosperidad y de corrupción, expresa en forma terminante las exigencias morales de la religión de Yahvé.

"¿A mí qué, dice Yahvé,
toda la muchedumbre de vuestros sacrificios?
Harto estoy de holocaustos de carneros,
del sebo de vuestros bueyes cebados;
no quiero sangre de toros
ni de ovejas ni de machos cabríos...
...neomenias, sábados, fiestas solemnes;
las fiestas con crimen me son insoportables...
Cuando alzáis vuestras manos,
yo aparto mis ojos de vosotros;
cuando hacéis vuestras muchas plegarias
no escucho.
Vuestras manos están llenas de sangre;
lavaos, limpiaos,
quitad de ante mis ojos
la iniquidad de vuestras acciones.
Dejad de hacer el mal,
aprended a hacer el bien,
buscad lo justo, restituid al agraviado,
haced justicia al huérfano, amparad a la viuda" *(Isaías 1, 11-17).*

CAPITULO X

LA MORAL Y EL ANTIGUO TESTAMENTO



CAPITULO X

LA MORAL Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

97. — El pueblo hebreo tenía la misión histórica de preparar el ambiente a la venida del Mesías y el terreno propicio para la rápida difusión del reino mesiánico. La Providencia debía por consiguiente tener un cuidado especial con este pueblo para elevarlo religiosamente sobre los demás, no sólo, como hemos visto, en el orden doctrinal, sino también en el moral. Esta elevación, como toda educación, fue también progresiva; Dios comenzó con inculcar los deberes más esenciales a un pueblo aún rústico, para conducirlo poco a poco a una sensibilidad moral más fina. Sin esta precaución pedagógica, la formación moral de Israel tal vez hubiera fallado, porque la experiencia enseña que una ley demasiado ardua con frecuencia resulta contraproducente.

La moral evangélica está conexa con todo el nuevo orden de cosas restaurado por Cristo, de modo que claramente refleja el plano sobrenatural en el cual se desenvuelve. Si se hubiera propuesto en el Antiguo Testamento, no hubiera sido comprendida; pero con una preparación de dos mil años, encontró almas nobles que la supieron comprender y la hicieron comprender a los demás. Y aún hicieron falta siglos y siglos para que se completara la obra de penetración del espíritu cristiano en la masa popular; por lo demás no la podemos dar por concluida...

Sería por tanto injusto pretender de los hombres del Antiguo Testamento un nivel de vida moral igual al evangélico, como sería ilógico maravillarse de la condescendencia con que Dios dosificó sus exigencias en la promulgación de su ley. El único límite a la adaptación de Dios son "los principios primarios" de la ley natural, es decir, aquellas normas morales que derivan inmediata y necesariamente de la naturaleza en cuanto tal; en este terreno Dios ni hizo ni podía hacer concesiones de ninguna especie. En cuanto a nosotros, no debemos identificar, sin más, honestidad y perfección, y condenar como ilícito lo que sólo es menos perfecto. ¿Acaso no distinguimos en la moral evangélica preceptos y consejos? Como Dios en el Nuevo Testamento no exige de todos la práctica de los consejos, así en el Antiguo, por las razones dichas, limitó a algunos puntos sus exigencias, reservándose imponer una ley perfecta y definitiva sólo con la venida de Cristo.

En los puntos particulares, a que pasaremos breve revista, se ve claramente por una parte la intrínseca honestidad de la ley del Antiguo Testamento y por otra, el carácter marcadamente tolerante y no de imposición; es decir una moral imperfecta para un pueblo aún imperfecto.

A. - El odio a los enemigos

98. — En el Antiguo Testamento no brilla aún en su plena luz el fundamento del amor heroico al prójimo: o sea la consideración de la dignidad sobrenatural de hijo de Dios, miembro vivo de Cristo, santuario viviente de la Sma. Trinidad. Más aún, como hemos advertido en el capítulo anterior, por largo tiempo permaneció en la ignorancia el mismo destino eterno de la persona humana.

A pesar de esto, en el mundo bíblico ya se reconoce al hombre una dignidad que era del todo ignorada en la mentalidad pagana de los demás pueblos. Esto se ve por las descripciones humanitarias hacia los esclavos:

> "Si compras un siervo hebreo, te servirá por seis años; al séptimo saldrá libre, sin pagar nada. Si entró solo, solo saldrá; si teniendo mujer, saldrá con él su mujer" *(Exodo 21, 2-3)* (1).
>
> "No entregarás a su amo un esclavo huído que se haya refugiado en tu casa; tenlo contigo en medio de tu tierra, en el lugar que él elija, en una de tus ciudades, donde bien le viniere, sin causarle molestias" *(Deuter. 23, 16-17)*.

Hacia los deudores reducidos a esclavitud:

> "Si uno de tus hermanos, un hebreo o una hebrea, se te vende, te servirá seis años; pero el séptimo le despedirás libre de tu casa, y al despedirle libre de tu casa no le mandarás vacío, sino que le darás algo de tu ganado, de tu era, y de tu lagar, haciéndole partícipe de los bienes con que Yahvé, tu Dios, te bendice a ti. Acuérdate de que esclavo fuiste en la tierra de Egipto y de que Yahvé, tu Dios, te libertó; por eso te doy yo este mandato" *(Deuter. 15, 12-15)*.

Hacia los necesitados de préstamos:

> "Si hubiere en medio de ti un necesitado de entre tus hermanos, en tus ciudades, en la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que la abrirás tu mano y le prestarás con que poder satisfacer sus necesidades.

(1) Los autores citan los pasajes según *La Sacra Bibbia*, etc., de VACCARI; nosotros, como casi siempre, según NÁCAR-COLUNGA.

según lo que necesite. Guárdate de que se alce en tu corazón este bajo pensamiento: Está ya cercano el año séptimo, el año de la remisión; y de mirar con malos ojos a tu hermano pobre y no darle nada, no sea que él clame a Yahvé contra ti y te cargues con un pecado. Debes darle, sin que al darle se entristezca tu corazón; porque por ello Yahvé, tu Dios, te bendecirá en todos tus trabajos y en todas tus empresas. Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano, al necesitado y al pobre de tu tierra" *(Deuter. 15, 7-11).*

Es fácil caer en la cuenta de la moderación y exquisita equidad de que están animadas las disposiciones del *Deuteronomio* 24, 6 al 25, 19. Fijémonos en las más significativas:

"No oprimas al mercenario pobre e indigente, sea uno de tus hermanos, sea uno de los extranjeros que moran en tu tierra, en tus ciudades. Dale cada día su salario, sin dejar pasar sobre esta deuda la puesta del sol, porque es pobre y lo necesita. De otro modo, clamaría a Yahvé contra ti y tú cargarías con un pecado" *(24, 14-15).*

"Cuando en tu campo siegues tu mies, si olvidas alguna gavilla, no vuelvas a buscarla; déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda, para que te bendiga Yahvé, tu Dios, en todo trabajo de tus manos. Cuando sacudas tus olivos, no hagas tras de ti rebusco en sus ramas; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no hagas en ella rebusco; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. Acuérdate de que esclavo fuiste en Egipto, y por eso te mando hacer así" *(24, 19-22).*

Hasta la generosidad hacia los animales tiene lugar en la ley israelítica, que se preocupa de su descanso *(Exodo 34, 21),* de su especie de derecho al sustento *(Deuteronomio 25, 4)* y a la vida *(Deuteronomio 27, 67).*

Esto supuesto, reconozcamos que la ley fundamental que regulaba las relaciones con los culpables de crímenes varios es la famosa *ley del talión:*

"Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, llaga por llaga, cardenal por cardenal" *(Exodo 21, 24-25).*

"Quien golpea y mata un hombre será castigado con la muerte. Quien haya causado una herida a un conciudadano, hágasele como él hizo" *(Levítico 24, 17-19).*

"Quien derrame sangre humana, su sangre será derramada" *(Génesis 9, 6).*

Con esto tenemos una fórmula muy *primitiva,* pero *no injusta,* del derecho penal; ella servía para librar a los inocentes de los ataques y para castigar duramente a los culpables, limitando además la represalia dentro de los confines exactos del delito. La

aplicación de la ley del talión era ejercida normalmente por los jueces que residían en todas las ciudades, pero no estaba reservada sólo a ellos. En una sociedad primitiva (cual fue más o menos siempre Israel) desprovista de policía, cuyos jueces eran los jefes de familia, con frecuencia parciales y venales, donde el poder central nunca fue fuerte ni apto para reprimir los delitos, la ley del talión se aplicaba por cualquiera que pudiera hacerlo; ni esto significaba un procedimiento ilegal, si de otro modo no podía haber justicia. Sólo así se podían tutelar los derechos de los ciudadanos y el mismo orden público, en una sociedad rústica y muchas veces casi anárquica. Venganza y justicia en semejantes circunstancias resultan sinónimos.

Ahora bien, lo que era lícito realizar, o sea el castigo del ofensor, en una palabra, la venganza ¿no era por ventura lícito desearla? Esto nos hace comprender cómo pudieron ser inspirados los *Salmos imprecatorios 34; 51; 58; 68; 108,* y otras expresiones semejantes esparcidas en los libros sagrados. Si el autor podía desear el castigo de su enemigo, sin cometer pecado, podía también expresar por escrito este su deseo, bajo el influjo de la divina inspiración.

No vemos, en efecto, cómo se pueda considerar ilícito (se entiende antes de la promulgación de la ley del perdón cristiano) el pedir con insistencia a Dios su intervención punitiva contra los enemigos personales, remitiendo así a la divina justicia la venganza de los derechos propios. En efecto, en los *Salmos* imprecatorios, como en los otros textos análogos, la imprecación consiste precisamente en la *invocación* de los castigos divinos sobre los culpables.

Pero también es fácil comprobar en los textos en cuestión cómo el autor sagrado se eleva notablemente sobre el resentimiento personal y se vuelve a Dios, preocupado, es cierto de su situación personal, pero sobre todo del perjuicio sufrido por los derechos divinos. Con mucha frecuencia los salmos y otros textos imprecatorios son contra los enemigos del pueblo elegido, de su soberano, o sus jefes y por tanto contra los enemigos de Dios mismo, que había querido unir su suerte y la realización de su plan salvífico, a la suerte de la nación israelita. De todos modos, el salmista ruega siempre animado de grande celo por la divina justicia, que cree comprometida en el triunfo del inicuo sobre el inocente. Notemos cómo el escaso conocimiento del más allá (ver Nº 86), hacía considerar este triunfo como definitivo, y por tanto como absolu-

tamente intolerable, porque parecía en abierta contradicción con los atributos divinos. Por esto el *salmista* pide:

> "Acábalos en tu furor, acábalos y dejen de ser,
> y sepan que hay un Dios que domina en Jacob,
> hasta los confines de la tierra" *(Salmo 58, 14).*

Y esto con tanta urgencia cuanto que los malvados se gloriaban de su impunidad, como si Dios no existiera o no se cuidara de ellos:

> "Y dice en su corazón: "¡No se acuerda Dios,
> ha escondido su rostro, no ve nada!"
> ¡Alzate, Señor Dios! Alza tu mano,
> no te olvides de los desvalidos.
> ¿Cómo puede el impío despreciar a Dios
> y decir en su corazón que no castigas?"
>
> *(Salmo 9 bis, 11-13).*

Siendo así las cosas, ¿será del todo fuera de lugar hacer la conocida distinción de los moralistas entre "el odium inimicitiæ" y "el odium abominationis"? El odio dicho "de enemistad" se inspira en el resentimiento personal y busca el mal del enemigo en sí mismo, gozando de su sufrimiento como tal; el odio llamado "de abominación" se inspira en el amor a la justicia y ve en el castigo del enemigo un simple medio para restablecer el orden jurídico; medio penoso, del cual de buena gana se prescindiría, si hubiera otro mejor.

Los sentimientos que alimentan las imprecaciones bíblicas *¿no se acercan* acaso a este último estado de ánimo, conciliable aun con el espíritu cristiano? Tanto más cuanto que también en el Antiguo Testamento se inculca, además de la administración de la justicia, amor y respecto pòr los enemigos personales. Son muy significativos los siguientes textos:

> "No odies en tu corazón a tu hermano, pero repréndelo para no cargarte tú por él con un pecado. No te vengues, y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yahvé" *(Levítico 19, 17-18).*
>
> "Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo perdidos, llévaselos. Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo, ayúdale a levantarlo" *(Exodo 23, 4-5; véase también Proverbios 20, 22; 24, 17-18; 10, 12).*

Son más explícitas y netamente evangélicas las siguientes recomendaciones del *Eclesiástico: (27, 33 a 28, 8).*

"El rencor y la cólera son detestables,
el hombre pecador los guarda en el corazón.
El que se venga será víctima de la venganza del Señor,
que le pedirá exacta cuenta de sus pecados.
Perdona a tu prójimo la injuria,
y tus pecados, a tus ruegos, te serán perdonados.
¿Guarda el hombre rencor contra el hombre
e irá a pedir perdón al Señor?
¿No tiene misericordia de su semejante,
y va a suplicar por sus pecados?
Siendo carne, guarda rencor.
¿Quién va a tener piedad de sus delitos?
Acuérdate de tus postrimerías y no tengas odio.
Y guárdate de la corrupción y de la muerte
y cumple los mandamientos.
Acuérdate de la Ley, de la alianza del Altísimo.
No aborrezcas a tu prójimo y perdona las ofensas".
(Eclesiástico 27, 33-28, 7).

El evangélico: "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores"; el "perdonad y seréis perdonados" nada añaden a este precepto del Antiguo Testamento, si no es el presupuesto de la filiación y fraternidad sobrenatural, justificación suprema de la caridad del Nuevo Testamento.

Por fin, observemos cómo en las fórmulas imprecatorias más terribles, el poeta sagrado se inspira en las maldiciones sancionadas por Dios mismo contra los impíos *(Deuteronomio 28),* de modo que hay en estas expresiones no poco de convencional y literario. Una especie de vocabulario, consagrado por el uso, como siempre sucede con expresiones de este género, con un margen de artificio e hipérbole, que va más allá del verdadero pensamiento y sentimiento del que habla o escribe.

Esta es la impresión que deja el más terrible *Salmo* imprecatorio, el *108, 6-20* y el siguiente paso del mansísimo y tiernamente compasivo *Jeremías,* que pide para sus enemigos lo siguiente:

"Atiéndeme ¡oh Yahvé!
oye la voz de mis adversarios.
¿Se paga por ventura mal por bien?
Porque me cavan una hoya.
Acuérdate cómo me presenté ante ti
para hablarte en favor suyo,
para apartar de ellos tu indignación.
Da, pues, sus hijos al hambre,
y entrégalos al poder de la espada;
quédense sus mujeres sin hijos y viudas,
y mueran sus maridos de peste,
y sus mancebos traspasados de espada de la guerra"
(Jeremías 18, 19-21).

En el fondo, el poeta parece que quiere decir de un modo demasiado concreto: haz con ellos, Señor, lo que tú mismo has amenazado en la Ley contra los transgresores.

B. - El odio contra los pueblos enemigos [2]

99. — No se puede decir que entre los hebreos estuviera sancionado o fuera lícito el odio racial hacia el extranjero en cuanto tal:

> "Si viene un extranjero para habitar en vuestra tierra, no le oprimáis; tratad al extranjero que habita en medio de vosotros como al indígena de entre vosotros; ámale como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios" *(Levítico 19, 33-34).*

Pero con frecuencia la nación hebrea estaba en lucha con los extranjeros, con más frecuencia atacada que atacando. En el choque de pueblo contra pueblo, vigía, y sigue vigiendo, la ley del talión. Por tanto no podemos acusar al piadoso israelita, si desea la derrota de sus enemigos y el castigo de su crueldad:

> "Oyen mis gemidos, y nadie me consuela;
> todos mis enemigos han sabido mi desgracia,
> y todos se alegran de lo que has hecho.
> Haz venir el anunciado día
> y que sean como yo.
> Que se ponga a tus ojos toda su maldad,
> y trátalos como me has tratado a mí por mis rebeldías,
> porque son muchos mis suspiros
> y está muy dolorido mi corazón" *(Lamentaciones 1, 21-22).*

Aun nosotros deseamos el castigo de las naciones que obran contra la justicia, pero preferimos hablar cristianamente de castigos en general, y no descendemos a pormenores acerca de los destrozos que tal castigo de los culpables supone en concreto [3].

Al contrario el antiguo israelita usa de un lenguaje concreto y tajante:

> "Hija de Babel desventurada,
> ¡Bienaventurado quien te dará lo que tú diste a nosotros!
> ¡Bienaventurado quien agarrará a tus niños
> y los estrellará con las piedras!" *(Salmo 136, 8-9).*

(2) Véase P. Heinisch, o. c., párr. 29, 6, p. 203 s.; párr. 32, f. p. 230 s.
(3) Véase en el Misal Romano la *Missa contra Paganos.*

Nosotros que hemos aprendido de Jesucristo el respeto por los niños, enseguida pensamos en el terror de los niños en el acto de ser muertos sin saber por qué. El antiguo israelita era míope: no veía más allá del castigo para el pueblo agresor. La inspiración deja subsistir esta miopía, esta falta de sensibilidad.

El antiguo israelita, cuando deseaba el castigo o la derrota del opresor, razonaba, como hemos visto arriba, aun desde el punto de vista religioso. Los enemigos del estado teocrático, eran también los enemigos de Dios. Debía ser una preocupación de Dios el humillar a estos sus opositores:

> "Es la venganza de Yahvé.
> Vengaos de ellos, haced con ella lo que ella hizo.
> Dispersad de Babel a los sembradores
> y a los que siegan
> al tiempo de la cosecha" *(Jeremías 50, 15-16).*

Pero también en el Antiguo Testamento hay algún resquicio de cielo, un resquicio hacia un porvenir mejor, cuando los pueblos extranjeros ya no serán enemigos, sino súbditos del mismo Dios:

> "Pero sucederá a lo postrero de los tiempos
> que el monte de la casa de Yahvé
> será confirmado por cabeza de los montes...
> ...porque de Sión ha de salir la Ley
> y de Jerusalén la palabra de Yahvé.
> El juzgará a las gentes
> y dictará sus leyes a numerosos pueblos,
> que de sus espadas harán rejas de arado
> y de sus lanzas, hoces.
> No alzarán la espada gente contra gente
> ni se ejercitarán para la guerra" *(Isaías 2, 2-4).*

Esta es la expectativa mesiánica. Sólo como consecuencia de la predicación y de la redención de Cristo *S. Pablo* pudo escribir: "Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer; porque todos sois uno solo en Jesucristo" *(Gal. 3, 28).*

> "Y han sido echados al fuego
> y devorados por las llamas
> los zapatos jactanciosos del guerrero
> y el manto manchado de sangre.
> Porque nos ha nacido un niño,
> nos ha sido dado un hijo,
> que tiene sobre su hombro la soberanía,
> y que se llamará
> Maravilloso consejero, Dios fuerte...
> Príncipe de la paz... *(Isaías 9, 45).*

C. - Las guerras de exterminio [4]

100. — Modernamente, disponiendo de un esbozo de derecho internacional, tenemos la impresión de que los hebreos llevaban la guerra de un modo enteramente bárbaro, y por consiguiente, nos parece indigno de la Ley divina el permitir tal barbarie. Pero los hebreos no obraban bajo tutela de algún derecho internacional: tenían que luchar con las mismas armas que sus enemigos, si no querían correr el riesgo de ser aniquilados. Cuál fuera este proceder de los antiguos orientales, aparece a la luz de los documentos. Era la ley de la jungla, aplicada en gran escala: o devorar o ser devorado:

> "Cuando Israel había sembrado, subía Madián y Amalec y los otros pueblos orientales y marchaban contra ellos; acampaban en medio de Israel y devastaban los campos hasta cerca de Gaza, no dejando subsistencia alguna en Israel, ni ovejas, ni bueyes, ni asnos, pues subían con sus ganados y sus tiendas, como una nube de langostas..." *(Jueces 6, 3-5).*

Así también los filisteos, una vez que superaron a Israel, monopolizaron la industria del hierro, para que fuera imposible a los hebreos fabricar armas y herramientas agrícolas *(1 Sam. 13, 18-20).*

El comportamiento con los vencidos era crudelísimo y sanguinario hasta el exceso: en ciertos casos se llegaba hasta la sistemática supresión de todos los vencidos de toda clase, sexo, edad, incluidos los niños de pecho: "sitié la ciudad (Cariathaim), la tomé e hice perecer todo el pueblo en la ciudad, espectáculo para Kamosch, Dios de Moab". Así se expresa *Mescha',* rey de Moab (s. IX a. C.) en su estela, conservada ahora en el Museo del Louvre, al hablar de una batalla contra los israelitas. El profeta *Isaías* pinta con colores igualmente tétricos la derrota de Babilonia:

> "Yo haré estremecer a los cielos,
> y temblará la tierra en su lugar,
> ante la indignación de Yahvé Sebaot (de los ejércitos)
> el día del furor de su ira.
> Entonces como cierva asustada,
> como oveja sin pastor,
> se irá cada uno a su pueblo,
> huirá cada uno a su tierra.

(4) Véase P. Heinisch, o. c., párr. 32, p. 229 s.

> Cuantos fueren habidos serán degollados,
> cuantos fueren apresados caerán a la espada.
> Sus hijos serán estrellados a sus ojos,
> sus casas incendiadas, sus mujeres violadas *(Isaías 13, 13-16).*

Si la Ley hubiera tolerado que los hebreos se hubieran conformado con estos usos corrientes, no nos maravillaríamos, pues se trataba de una aplicación en todo su alcance de la ley del talión, tanto más necesaria por la carencia de un poder moderador internacional. Pero, en realidad, el derecho de guerra de Israel fue más benigno: al enemigo que espontáneamente abría sus puertas, se le concedía la paz, sin saqueos, sólo se le exigía tributo *(Deuteronomio 20, 10-11).* En el caso de resistencia o asalto, los niños y las mujeres eran perdonados *(20, 14);* se debía respetar el pudor de las mujeres *(21, 19).* Al asediar una ciudad enemiga se debía tener cuidado de no dañar los árboles frutales de los contornos, obedeciendo a un sentido de moderación, absolutamente desconocido en la guerra de nuestros días:

> "Si para apoderarte de una ciudad enemiga tienes que hacer un largo asedio, no destruyas la arboleda, metiendo en ella el hacha; come sus frutos y no los tales, que no es un hombre el árbol del campo, para que pueda reforzar la defensa contra ti. Los árboles que veas que no son de fruto podrás destruirlos y derribarlos, para hacer ingenios con que combatir a la ciudad en guerra contigo, hasta que caiga" *(Deuter. 20, 19).*

En un solo caso la Ley dejó subsistir en toda su crueldad el derecho de guerra oriental, es a saber, cuando se trató de la suerte de los siete pueblos que habitaban Palestina preisraelita *(Deuteronomio 7, 1-5. 16; 20, 17-18)* y de los amalecitas *(25, 17-19).* En este caso, destruida la ciudad, fueron degollados todos los habitantes y ganados, destruidos todos los objetos idolátricos *(7, 25)* y consagrados al culto de Dios los objetos de metal precioso *(Josué 6, 17. 19. 21. 24).* Este procedimiento es denominado *hérem,* traducido al griego por los LXX por anathema (don votivo), término, que, cambiando el significado, pasó luego al lenguaje religioso del Nuevo Testamento.

Mandado el *hérem* —se trataba de un mandato y no de un simple consejo— Dios usa de su derecho sobre la vida humana, aunque adaptándose a las costumbres del tiempo. Las razones de tal disposición las da el mismo Dios. Ante todo los cananeos habían merecido con sus delitos ser castigados así; los hebreos no eran sino simples instrumentos del castigo divino: "A la cuarta

generación (los descendientes de Abraham) volverán acá, porque aún no han llenado su medida las iniquidades de los amorreos" *(Génesis 15, 16)*. Las iniquidades de los habitantes de Palestina eran de las más infames y degradantes: el *Levítico 18, 1-25*, después de enumerar los incestos, el adulterio, los sacrificios humanos, la homosexualidad, la bestialidad, añade:

> "No os manchéis con ninguna de estas cosas, pues con ellas se han manchado los pueblos que yo voy a arrojar de delante de vosotros. Han manchado la tierra; yo castigaré sus maldades y la tierra vomitará sus propios habitantes".

Los modernos descubrimientos arqueológicos han confirmado plenamente entre los cananeos usos tan bárbaros. ¡Cuántas veces el pico del arqueólogo, excavando en los fundamentos de aquellas antiquísimas habitaciones, da con una tinaja de gran formato y se encuentra lo que ya se esperaba encontrar: el esqueleto de un nene o de un niño, allí amurallado como sacrificio de fundación! [5].

Es una enseñanza constante de la Biblia que cuando ciertos delitos se hacen costumbre pública, reclaman de Dios un castigo público. Estas terribles desgracias que alcanzan también a los inocentes, en nada afectan a la *eterna felicidad* de cada uno de la cual o ya es digno o que se convierte a último momento. En estos casos sólo están en juego bienes terrenos: la prosperidad, la independencia nacional y también la vida, perdidos los cuales cada uno tendrá en la otra vida lo que merece según sus obras. *S. Pedro* habla de la posibilidad de salvación eterna para los hombres sorprendidos por el diluvio *(1 Pedro 3, 19-20)*; y el libro de la *Sabiduría* nos muestra cuán justo fue el castigo de los cananeos, pero descubriendo en eso mismo signos de la clemencia divina:

> "Y porque aborrecían a los antiguos habitantes de tu tierra santa,
> que practicaban obras detestables de magia, ritos impíos,
> y eran crueles asesinos de sus hijos,
> que se daban banquetes con la carne, y sangre humanas,
> y con la sangre se iniciaban en infames orgías.
> A esos padres, asesinos de seres inocentes,
> determinaste perderlos por mano de nuestros padres,
> para que recibiese una digna colonia de hijos de Dios
> esta tierra, ante ti la más estimada de todas.

(5) G. Ricciotti, *Storia di Israele*, 12ª ed., Torino 1934, párr. 103, págs. 116-118.

Pero a estos, como a hombres, los perdonaste,
y enviaste tábanos como precursores de tu ejército,
para que poco a poco los exterminaran.
No porque fueras impotente para someter por las armas los impíos [a los justos
o para de una vez destruirlos por fieras feroces o por una palabra [dura;
Pero castigándolos poco a poco, les diste lugar a penitencia,
no ignorando que era el suyo un origen perverso,
y que era ingénita su maldad
y que jamás se mudaría su pensamiento...
Pues ¿quién te dirá: por qué haces esto,
o quién se opondrá a tu juicio
o quién te llamará a juicio por la pérdida de naciones que tú hiciste,
o quién vendrá a abogar contra ti por hombres impíos?"
(Sabid. 12, 3-12).

En segundo lugar, el terrible castigo de estos pueblos debía servir para preservar a los hebreos del contagio de los malos ejemplos:

"Pero en las ciudades de las gentes que Yahvé, tu Dios, te da por heredad, no dejarás con vida a nada de cuanto respira; darás al anatema esos pueblos... para que no aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se entregan para con sus dioses, y no pequéis contra Yahvé, vuestro Dios" *(Deuter. 20, 16-18).*

En tercer lugar advirtamos que *el hérem* se manda también contra los israelitas en caso de apostasía:

"Si de una de las ciudades que Yahvé, tu Dios, te ha dado por morada, oyeres decir: gentes malvadas salidas de en medio de ti, andan seduciendo a los habitantes de la ciudad, diciendo: Vamos a servir a otros dioses, dioses que no has conocido, inquirirás, examinarás y preguntarás cuidadosamente; si el rumor es verdadero y cierto el hecho, si se ha cometido en medio de ti tal abominación, entonces, dando al anatema esa ciudad, con todo cuanto hay en ella y sus ganados, no dejes de pasarla a filo de espada; y reuniendo todo su botín en medio de la plaza, quemarás completamente la ciudad con su botín para Yahvé, tu Dios; sea para siempre un montón de ruinas y no vuelva a ser edificada" *(Deuter. 13, 12-16).*

En el *Deuteronomio 28, 49-52* se citan también explícitamente los pueblos paganos que serán instrumento de la ira de Dios contra la infidelidad del pueblo escogido. No se puede acusar por tanto al Antiguo Testamento de concebir a Yahvé como un Dios parcial, que destruye a los otros pueblos para favorecer a Israel. *El hérem* no es un subterfugio para dar motivación religiosa a una egoísta expansión territorial, sino que siempre está

su amenaza relacionada con delitos de impiedad o apostasía, de los cuales también Israel puede ser culpable. Tienen, pues, un fin pedagógico. El horror de esta destrucción deberá traer consigo el horror a la apostasía religiosa. Se trata, es verdad, de una pedagogía terriblemente represiva, pero en muchos casos era la única que podía tener alguna esperanza de éxito. Por esto la Ley es comparada por *S. Pablo* a una cárcel, que con su férrea disciplina debía impedir que Israel se mezclara con los otros pueblos, renunciando a su patrimonio religioso:

> "Y así antes de venir la fe, estábamos encarcelados bajo la Ley, en espera de la fe que había de revelarse" *(Gálatas 3, 23).*

D. - El divorcio y la poligamia

101. — Una valoración exacta de la moralidad del "Antiguo Testamento" en este punto supone más que nunca la distinción entre *práctica y Ley.* En efecto, la práctica matrimonial hebrea. como lo hemos comprobado antes (ver Nº 70) es con frecuencia desconcertante, no así la legislación; no es raro el caso de los que leyendo superficialmente la Biblia, al ver los frecuentes abusos de todo género sobre este particular, llegan a pensar que el Antiguo Testamento es el reino del abuso codificado, como si el pensamiento bíblico en materia conyugal se redujese todo a la ley del divorcio y la poligamia.

Pues bien: la Biblia dice cosas muy distintas sobre el matrimonio; y tanto el divorcio como la poligamia han de ser juzgados a la luz de este pensamiento global. Es el método seguido por Jesús mismo, el cual, para hacer entender a sus cavilosos interlocutores el significado de la ley mosaica sobre el libelo de repudio se remite "al principio", es decir, a los orígenes mismos de la historia humana y de la institución del matrimonio *(Mateo 19, 3-9).*

El Antiguo Testamento tiene sobre el origen del matrimonio un concepto profundamente religioso y moral, que sobrepasa las cosmogonías mesopotámicas [6]. Así hemos visto que es Dios quien se determina a sacar al hombre de una soledad intolerable, creando la mujer; es Dios quien fija la finalidad del matrimonio como también quien bendice para asegurar la fecundidad de la primera pareja. Al contrario no es de Dios, sino del pecado, la

(6) Véase la tabla sinóptica de las cosmogonías bíblicas y mesopotámicas en J. PLESSIS, *Babylone et la Bible,* en Diction. de la Bible, Supplement I, 725-726.

concupiscencia desordenada *(Génesis 3, 7. 11)*, que hace del gran don del Creador el origen de las culpas más frecuentes y degradantes. En la Biblia el amor conyugal, por la aureola de absoluta pureza, ha sido digno de servir de metáfora la más eficaz y delicada para simbolizar el afecto, la confianza y la intimidad que une a Yahvé con su pueblo [7].

El mismo contrato matrimonial constituye un empeño de carácter religioso, pues de la mujer infiel se dice: "se ha olvidado del pacto jurado a su Dios" *(Prov. 2, 17)* [8].

Supuesta esta nativa dignidad del matrimonio, se comprende la austeridad de la ley bíblica en materia de castidad. La prostitución está absolutamente prohibida en Israel *(Levítico 19, 29; Deuteronomio 23, 17)*, mientras que los códigos mesopotámicos la legalizan y, repugnante aberración, la consagran como elemento de culto, tanto que el Cóligo de *Hammurapi* pone casi en el mismo plano sacerdotisas, hieródulas y meretrices [9].

El adulterio es *castigado* con la muerte *(Deuteronomio 22, 22)*. En el Oriente antiguo el adulterio era reprobado, pero como delito individual contra el derecho del marido, pero en la ley bíblica se considera una ofensa religiosa y moral contra Dios y por esto debe ser castigado no por el marido sino por la comunidad [10].

Está prohibido el matrimonio entre consanguineos *(Levítico 18, 6-18; Deuteronomio 27, 20-23)*. Los hijos nacidos de uniones ilegítimas están excluidos de la comunidad israelita hasta la décima generación *(Deuteronomio 23, 2)*. Son pasibles de la pena capital, el incesto y los excesos contra la naturaleza *(Levítico 20, 10-21)*.

El relato bíblico nos refiere los terribles castigos que vinieron sobre los culpables de impureza: Cam, maldecido por una mirada impura *(Génesis 9)*; Sodoma destruida *(Ib. 19)*; veinticuatro mil personas matadas en el desierto por orden del mismo Dios *(Números 25, 1-9)*, etc.

Desde el punto de vista positivo los libros sagrados con frecuencia hacen resaltar toda la belleza y la alegría serena de la sana vida conyugal. Basta citar el siguiente texto del *Eclesiástico:*

> "Dichoso el marido de una mujer buena;
> el número de sus días será doblado.

(7) Compárese todo el *Cantar de los Cantares.*
(8) Véase también Malaquías 2, 14.
(9) J. Plessis, o. c., col. 814.
(10) W. Kornfeld, *L'adultère dans l'Orient antique*, Revue Biblique 57 (1950), 92-109.

La mujer de valer alegra a su marido,
cuyos años llegarán en paz a la plenitud.
La mujer de valer es una fortuna,
los que temen al Señor la tendrán;
Y sea rico, sea pobre, su corazón será feliz,
y en todo tiempo mostrará rostro alegre *(26, 1-4)*
La gracia de la mujer es el gozo de su marido,
su saber vigoriza los huesos.
Un don de Dios es la mujer callada,
y no tiene precio la discreta.
Gracia sobre gracia es la mujer honesta,
y no tiene precio la mujer casta.
Como resplandece el sol en los cielos,
así la belleza de la mujer buena en su casa" *(26, 16-21).*

Es característico y de todos conocido el elogio de la "mujer fuerte", o mejor, de la "mujer virtuosa", en el capítulo 31, 10-31 del libro de los *Proverbios.* Abundan también las exhortaciones a la castidad.

Sobre todo los libros Sapienciales a cada paso inculcan la castidad del corazón *(Prov. 6, 20-25),* de las miradas *(Eclesiást. 9, 3, 7; 23, 5),* de las acciones, enumerando los daños del vicio contrario *(Prov. 5, 1-23; Eclesiást. 19, 2, 3; 23, 16-27);* hacen ver la necesidad de huir a tiempo de las ocasiones *(Prov. 2, 10-19; Eclesiást. 9, 4. 11. 12);* y la historia recuerda ejemplos de virtud de especial significación en esta materia: la honestidad de Noé *(Génesis 6),* el pudor de *Sem* y de *Jafet (Génesis 9),* el heroísmo de José *(Génesis 39)* y de *Susana (Daniel 13),* la morigeración de *Tobías (8, 5-17),* de *Judit (8, 4-8)* y de otros muchos.

Sobre este fondo de legislación y de prácticas profundamente sanas y completamente de acuerdo con las exigencias de una ética religiosa, se colocan y justifican las prescripciones mosaicas sobre el divorcio y la poligamia. No se trata de dos casos límites, dentro de los cuales se mueve un sistema de laxismo incontrolado, sino de dos excepciones, de dos zonas de sombra en un campo claro.

La Ley, en efecto, *no promulga* directamente el divorcio, sino que suponiendo la existencia y el uso —difundido en Mesopotamia [11]— *limita su aplicación.* Así en determinados casos quita al marido el derecho de repudiar a la mujer *(Deuteronomio 22, 13-19; 22, 28-29; 21, 10-14)* y en el texto clásico del *Deuteronomio 24, 1-6,* exige un documento escrito, sea para evitar que se obre con ligereza, sea para tutelar el porvenir de la mujer.

(11) Sobre la legislación mesopotámica, véase J. Plessis, o. c., col. 810.

Prohibe, además, volver a casarse con la repudiada después que ha pasado a otras nupcias, evidentemente para inculcar una mayor ponderación tratándose de una decisión irrevocable.

Lo mismo hemos de decir de la poligamia. Era un hecho consumado: la Ley, como justamente observa *Lesêtre*[12], *ni la aprueba ni la condena.* Sólo habla de paso, para prohibir el casarse con dos hermanas *(Levítico 18, 18)* y para asegurar al hijo de la mujer menos amada los derechos de la primogenitura, respecto del hijo de la mujer preferida *(Deuteronomio 21, 15):* y mientras prohibe al rey, por abuso de recursos, tener muchas mujeres *(Deuteronomio 17, 17),* se manda al sumo sacerdote la monogamia *(Levítico 21, 13-14).* La monogamia, por lo demás, quedó como el régimen más comúnmente practicado en Israel. sobre todo en la masa popular. Después de la cautividad de Babilonia en el relato bíblico no se menciona más la poligamia, que en el tiempo de Jesucristo, a lo que parece, había desaparecido[13].

En ambos casos, sea de divorcio o de poligamia, se trata, pues, evidentemente de *tolerancia.* En aquel ambiente y en aquel grado de nivel espiritual, Dios en su condescendencia, no quiso pedir más ya que se trataba de los que se llaman principios secundarios de la ley natural. Esta es la autorizada interpretación dada por el mismo Jesucristo para el caso del divorcio. Su pensamiento a este propósito se puede formular así: *Moisés,* no pudiendo pretender más de la "dureza de corazón", o sea, de la grosera moralidad de los hebreos, se limitó a prescribir un procedimiento más regular, introduciendo la formalidad del libelo de repudio *(Mateo 19, 8).* La misma interpretación podemos extender al caso de la poligamia.

Se trata, pues, de un paréntesis que abraza los dos mil años de la historia de Israel, y fue definitivamente cerrado por la Revelación neotestamentaria, la cual restituyó al matrimonio su original dignidad y perfección, proveyendo a la fragilidad humana de abundancia de medios sobrenaturales, asegurados principalmente por el mismo contrato matrimonial elevado a la dignidad de sacramento.

(12) H. Lesêtre, *Polygamie,* Diction. de la Bible, V. 510.
(13) P. Heinisch, o. c., párr. 31, 1, p. 220 s.

E. - Las impurezas legales [14]

102. — Otra cosa chocante a los lectores del Antiguo Testamento son las minuciosas prescripciones acerca de las causas de las impurezas legales y de los respectivos modos o ritos de purificación, sancionadas especialmente en el *Levítico 11-15.*

El lector cristiano se pregunta qué relación tienen estas normas con el sano sentido moral, y está tentado de considerarlas una especie de desviación farisaica a todas luces. Reconozcamos que la moralidad, en efecto, tiene aquí poco o nada que ver y digamos enseguida que el mismo Antiguo Testamento piensa lo mismo. He aquí una prueba: el contacto con un muerto deja a uno impuro *(Números 19, 11-22).* Si se tratase de una prescripción de índole moral, se debería concluir que los muertos no había que tocarlos y el transgresor debía sentir intranquilidad de conciencia, considerándose culpable.

Al contrario, precisamente el Antiguo Testamento ensalza con loas sin reserva la piedad de *Tobías,* que sepultaba los cadáveres de los ajusticiados *(Tobías 2, 1-9).* Por tanto *Tobías* cumplía una obra buena y, al mismo tiempo contraía una impureza. ¿Qué era, pues, la impureza? Era simplemente una prohibición de ejercer en tal estado los actos de culto, que suponían un contacto con las cosas santas.

Así la recién madre es inmunda por cuarenta u ochenta días *(Levítico 12)* y sin embargo la maternidad es ansiada como signo de bendición.

¿Y para qué todas estas prescripciones? Todas tienen su por qué. Debemos advertir que la Ley no sólo era un código moral o jurídico, sino que debía contener todo lo que sirviera para elevar el nivel civil del pueblo hebreo.

A aquella gente había que decírselo todo, hasta cómo había que instalar los lugares de decencia fuera de los campamentos, sin dejar rastros desagradables *(Deuteronomio 23, 13).* Por tanto muchas normas son prevalentemente higiénicas, como las que se refieren a la impureza de la lepra *(Levítico 13, 1-46; 14, 1-32),* o a las enfermedades venéreas *(15, 2-15).* Otras son al mismo tiempo higiénicas y pedagógicas, como las que se refieren a los animales inmundos que no se pueden comer *(Levítico 11):* en realidad se trata de alimentos nocivos o repugnantes; el fin es

(14) P. Heinisch, o. c., párr. 30, 4, p. 210; párr. 32, 1, p. 235.

evitar la grosería y educar en una cierta finura, según las ideas del tiempo.

Otras normas son simbólicas, como la prohibición de comer sangre *(Levítico 17, 10-15),* para reconocer a Dios el dominio sobre la vida. Así también lo que se refiere a la prohibición de ciertos hibridismos *(Levítico 19, 19; Deuteronomio 22, 10-11).* Pedagógico es también el fin de las prescripciones que se refieren a ciertos fenómenos sexuales *(Levítico 15, 16-31; 16),* las cuales tienden a inculcar de un modo concreto un sentido de respeto y de circunspección hacia todo lo que se refiera a la generación.

Todo este conjunto tiene, es verdad, una sanción religiosa, porque toda la ley ha sido propuesta por la autoridad divina, pero esto no cambia el contenido de las mismas normas. Ellas tienden a hacer más digno de Dios el pueblo de Israel aun allí donde no se puede hablar de pecado. El espíritu farisaico, que veía en estas prescripciones una relación *intrínseca* con la ley moral, estaba en oposición no sólo con la doctrina de Cristo, sino también con todos los sensatos del mundo israelita.

F. - Narración de culpas y libertad de lenguaje[15]

103. — La Biblia es sin duda (¿y cómo no iba a serlo?) un libro edificante, un libro que "construye", que templa espiritual y religiosamente al lector. La prueba histórica de esta afirmación la constituye la serie de innumerables generaciones israelitas y cristianas, que han alimentado en esta divina fuente su religiosidad y santidad.

Pero la Biblia no sólo trae ejemplos edificantes, sino también pecados. La Biblia habla del hombre bajo todos sus aspectos: el bueno y el malo; es decir, lo presenta como es en realidad. Y precisamente por esto es un libro edificante. En efecto, cualquier relato, aun el del delito más desenfrenado, puede ser edificante, siempre que se trasforme en una *lección* y salvaguarde, en la descripción, las exigencias del pudor. Ahora bien, en el Antiguo Testamento todo el bien y, en particular, todo el mal se presentan precisamente como una *lección,* por la aprobación o desaprobación divina que acompaña al hecho.

Generalmente esta apreciación divina es explícita; desde el juicio sobre el primer pecado hasta la condenación del desenfreno

(15) G. Perrella, o. c., párr. 99, p. 104.

de los idólatras en el último libro del Antiguo Testamento, la *Sabiduría*.

A veces, sin embargo el juicio está solo implícito, ya porque se desprende de las circunstancias del episodio referido, o porque está suficientemente contenido en el contexto general. Así por ej. no hay duda de que Jacob, culpable de haber engañado a Isaac, su padre, para recibir la bendición de su hermano Esaú *(Génesis 27)*, viene a ser, por los sucesos que siguen, castigado con los engaños de su tío Labán, según una intrínseca ley del talión *(Génesis 29, 22-26)*.

De todos modos, cualquier culpa que se narra en la Biblia siempre se puede juzgar adecuadamente como tal a la luz de los principios esparcidos en los varios libros, los cuales, por su común origen divino, se han de considerar como partes integrantes de un todo, explicables, en consecuencia, según la llamada *analogía de la fe* que ilumina los pasos oscuros a la luz de los claros.

En cuanto al lenguaje atrevido de ciertas páginas del Antiguo Testamento, notemos que él corresponde a la sensibilidad del ambiente en que se usó. Aquel ambiente difería mucho del nuestro, no porque los antiguos hebreos fueran más rústicos que nosotros en materia de pudor, sino porque la separación de la mujer de la vida pública y el matrimonio en edad precoz en la casi totalidad del pueblo, exigía menos cautela en el modo de hablar. Esto explica cómo no se juzgase inoportuno el frecuente uso de la metáfora nupcial, en materia religiosa, en la predicación de los profetas *Oseas, Jeremías* y *Ezequiel*, los cuales hablan de la infidelidad conyugal [16]. Esta metáfora —a veces desarrollada en alegoría— debía ser particularmente llamativa y convincente, siendo la infidelidad una de las pruebas más atroces de la vida familiar.

Mientras los profetas en los tiempos de apostasía religiosa insisten más en el simbolismo del adulterio, el *Cantar de los Cantares*, escrito en época de renovación espiritual (s. IV) [17], en una visión optimista, desenvuelve el tema del amor perfectamente correspondido: "El amor de Dios hacia su pueblo, y del pueblo para su Dios, en su ternura recíproca, en la mutua donación y posesión... El autor del Cantar ha tenido la revelación del amor mutuo de Dios y de sus creaturas, anticipo de la eterna

(16) Véase P. HEINISCH, o. c., párr. 16, 4, p. 102 s.

(17) Así DUSSAUD, TOBAC, RICCIOTTI, BUZY.

felicidad... *El Cantar de los Cantares* es el IV Evangelio del Antiguo Testamento" [18].

Para entender rectamente el lenguaje del Cantar no tenemos que olvidar que los protagonistas no son dos amantes, sino dos esposos. Ellos están representados en aquel período de tiempo que, según las costumbres hebreas, debía trascurrir entre el compromiso del contrato matrimonial *(Qiddushim)* y el comienzo de la cohabitación *(Nissu'im)*. Sus expresiones afectivas son por tanto legítimas, siempre vibrantes de amor, nunca sensuales, a veces algo extrañas y exóticas en las imágenes: queda al lector de buen sentido el juzgarlas en su ambiente y en el significado alegórico-religioso que justifican su uso en un libro divinamente inspirado.

En conclusión, advirtamos que, si bien la Biblia, al pintar al hombre de cuerpo entero, es un libro edificante, pero en muchas de sus partes está destinado a personas maduras; en efecto, a los menores ni se dice ni se debe decir todo. La madurez necesaria consiste especialmente en un elemental sentido histórico, que sabe distribuir los sucesos y los respectivos juicios en el marco del tiempo, y en un suficiente sentido religioso, que sabe percibir el sonido de la voz de Dios en toda palabra del sagrado libro.

(18) D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, en L. Pirot - A. Clamer, *La S. Bible*, t. VI, París 1946, p. 291.

CAPITULO XI

EL MESIANISMO



CAPITULO XI

EL MESIANISMO

A. - NOCIONES GENERALES [1]

1. - Extensión del término mesianismo

104. —El Mesianismo, en cuanto fenómeno histórico propio y exclusivo del pueblo hebreo, podemos definirlo en general: "La constante espera por parte de Israel de una felicidad incomparable (nunca separada del elemento religioso) prometida y realizada por una intervención extraordinaria de Dios".

Esta expectativa se dirigía también hacia un personaje futuro, llamado de ordinario, desde la época siguiente al exilio, "Mesías" (Mashiah), o sea "consagrado mediante la unción", como los reyes y los sacerdotes, el cual tendría una gran parte en la realización de esta felicidad futura. Podemos, pues, distinguir dos objetos en este Mesianismo: los *bienes* mesiánicos y la *persona* del Mesías. Por esto se habla del *Mesianismo real* (de *res*, cosa), cuando se quiere designar el contenido de los textos bíblicos que hablan exclusivamente de los *bienes* mesiánicos, y de *Mesianismo personal,* para indicar los textos cuyo argumento principal es la *persona* del Mesías[2].

(1) Las obras consultadas para esta parte general, además de los conocidos textos escolares, son E. Tobac - J. Coppens, *Les Prophetes d'Israël*, vol. I, 2ª ed., Malines 1932, espec. p. 66-68; A. Meli, *I beni temporali nelle profezie messianische*, Biblica 16 (1935), 307-329; Joh. Schildenberger, *Weissagug und Erfüllung*, Biblica 24 (1943), 107-124; 205-230; S. Garofalo, *La nozione profetica del "Resto d'Israele"*, Roma 1942; A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, París 1949, págs. 27-48. - Algunos aspectos más interesantes del problema del mesianismo están egregiamente ilustrados en: *L'attente du Messie*, París 1954, con ensayos de L. Cerfaux, J. Coppens, R. De Langhe, V. De Leeuw, A. Descamps,J. Giblet, B. Rigaux.- Para el simbolismo de cada uno de los profetas, véase D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, París 1923.

En este capítulo los autores traducen directamente del original con tal uniformidad de criterio que facilite la confrontación de los lugares más o menos paralelos. En la crítica textual seguimos a A. Condamin, *Le livre d'Isaie*, París 1905; *Le livre de Jèremie* París 1920; para los salmos la llamada "versión piana: *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani*, 2ª ed., Roma 1945, hecha por el Pont. Instituto Bíblico, teniendo en cuenta la versión italiana de P. Galletto, *Salmi e i Cantici del Breviario Romano* Roma 1949. - (Nosotros seguimos los criterios ya señalados en la nota (1), cap. IX. - Nota del Traductor).

(2) En la religión de Zoroastro, como aparece en el Avesta, hay, es cierto, la expectativa de un "Socorredor" (Saushyant) que pertenecerá a la estirpe de Zoroastro, aparecerá al fin de los tiempos para efectuar el triunfo del bien en su lucha contra el mal; pero tal "mesianismo" de carácter exclusivamente escatológico, difiere esencialmente V. G. Messina, *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia*, Biblica 14 (1933), 170-198; Id., *La religione persiana*, en la *Storia delle Religioni*, bajo la dirección de P. Tacchi-Venturi, vol. I, Torino 1934, p. 329. En cuanto a la pretensión de algunos,

Observemos que, mientras la mención de la persona del Mesías nunca se separa de los bienes que nos trae, se encuentran también expresiones de esperanzas mesiánicas sin explícita mención del Mesías. Veamos el siguiente pasaje:

> "Pero sucederá a lo postrero de los tiempos
> que el monte de la casa de Yahvé
> será confirmado por cabeza de los montes,
> y será ensalzado sobre los collados.
> Y correrán a él todas las gentes,
> y vendrán muchedumbres de pueblos,
> diciendo: "Venid, subamos al monte de Yahvé,
> a la casa del Dios de Jacob,
> Y El nos enseñará sus caminos
> e iremos por sus sendas,
> porque de Sión ha de salir la Ley
> y de Jerusalén la palabra de Yahvé.
> El juzgará a las gentes
> y dictará sus leyes a numerosos pueblos,
> que de sus espadas harán rejas de arado
> y de sus lanzas, hoces.
> No alzarán la espada gente contra gente
> ni se ejercitarán para la guerra.
> Venid, oh casa de Jacob,
> y caminemos a la luz de Yahvé" *(Isaías 2, 2-5).*

En este magnífico cuadro, donde aparecen en todo su relieve las características del lenguaje profético, que examinaremos más adelante, se describe una realidad futura de los tiempos mesiánicos ("los últimos tiempos"); a saber: el monoteísmo hebreo será abrazado por los otros pueblos, los cuales saludarán a Jerusalén como centro de irradiación de la verdadera religión, y, unidos religiosamente, cesarán los pueblos en sus ideas belicosas. Y sin embargo la figura del Mesías no aparece aquí en forma directa.

105. — Así entendido el Mesianismo (especialmente el real), penetra y empapa toda la historia de Israel y le imprime un carácter inconfundible. En efecto, las instituciones israelitas: el reino, el culto, la alianza con Yahvé, el profetismo, no aparecen

de hacer derivar al mesianismo hebreo del de los persas, baste observar que tanto la figura histórica de Zoroastro, como la época en la cual vivió y la época en la cual se redactaron las doctrinas que se le atribuyen, se diluyen en un mar de hipótesis. (R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920), mientras que por otra parte el mesianismo hebreo está profundamente connaturalizado con las instituciones y las vicisitudes históricas de Israel. Sobre la influencia extranjera sobre el "judaísmo" en general, véase M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant J. C.*, París 1931, págs. 338-426.

como algo definitivo, con valor absoluto, sino como realizaciones parciales y provisorias de una realidad mucho mayor, como etapas de un camino hacia una meta más alta. Los bienes mesiánicos no se conciben como una ruptura total con el pasado, sino como una sublimación de las realidades históricas de Israel.

Es de máxima importancia tener presente esto, si se quieren comprender dos cosas: ante todo, por qué el lenguaje profético está tejido de imágenes sacadas del pasado histórico de Israel, como en seguida veremos; y en segundo lugar cómo pueda existir un *mesianismo típico.*

"Tipo" o imagen, en el lenguaje de *S. Pablo (1 Corintios 10, 6. 11)* y de los Padres de la Iglesia, es una institución o personaje del Antiguo Testamento, que, por voluntad divina, significa una realidad futura en el Nuevo Testamento o también la misma persona del Mesías. En la mente de Dios, ambas cosas: la realidad israelita y la mesiánica, están entre sí ligadas de tal modo que la primera, además de un paso hacia la segunda, resulta su imagen adecuada. Así el pasado (maravilla posible sólo a la omnisciencia y providencia del Dios eterno) está modelado sobre el futuro y no al revés.

Este diseño divino, del todo impenetrable tanto al hagiógrafo como al lector, sólo se puede conocer por la Revelación. Leyendo por ej. en el *Levítico (9, 16)* la institución y las atribuciones del Sumo Sacerdote,, nadie pensaría que allí se encarna una imagen del Mesías, si el autor inspirado no nos revelase el designio divino *(Hebreos 9, 7. 11).*

En el presente tratado prescindiremos con todo del mesianismo típico, para limitarnos a considerar sólo los textos mesiánicos en *"sentido literal",* tanto *común* como *pleno,* en los cuales se trata *directamente* de la futura realidad mesiánica (para las profecías de "doble fin" ver Nº 109) [3]. Pero ¿qué es el "sentido pleno?"

La Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, hay que considerarla y leerla como un libro profundamente unitario, por tener como autor al mismo e idéntico Dios. Además no hay que olvidar que el Libro Sagrado es, por otro lado, parte de la única revelación divina, que la Iglesia guarda vitalmente a través de los siglos, como objeto de fe y de magisterio, los cuales profundizan y declaran la palabra de Dios, movidos, tanto la fe como el magisterio, por la acción interior del Espíritu Santo, por las vicisitudes

(3) Para la tipología véase J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments,* Tournai-París 1950. - J. Danielou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique,* París 1950.

históricas, y por las aportaciones de la cultura humana; todo bajo la garantía de la infalibilidad. Los textos bíblicos por tanto, sobre todo los mesiánicos, hay que entenderlos a la luz de este contexto divino, el cual permite aprovechar adecuadamente las riquezas de su contenido.

Este sentido bíblico integral es el llamado *"sentido literal pleno"* (literal, porque directamente está expresado en las palabras). El hagiógrafo, no teniendo a su disposición el contexto de toda la revelación, no lo ha entendido, quedándose en el *"sentido literal común"*. Esta inteligencia incompleta por parte del autor humano de la Biblia, no ha de sorprender a quien considera que la Biblia tiene precisamente un doble autor, de modo que las palabras son vehículos de un pensamiento que ha sido concebido en una doble inteligencia, la humana y la divina, las cuales alcanzan la verdad en proporciones muy diversas. El *"sentido pleno"* abraza el pensamiento total, que Dios inspirador ha querido expresar por medio de determinadas palabras bíblicas, porque El, autor principal, puede en casos particulares, haber dado a los términos del texto inspirado un significado más rico, reservándose el manifestarlo a su tiempo debido, mediante el ulterior desarrollo de la Revelación.

Por esto, puede suceder, sobre todo en los textos mesiánicos, que el lector cristiano de nuestro tiempo esté capacitado para comprenderlos mejor que el mismo autor inspirado, porque a diferencia de éste, dispone de la visión de conjunto de la Revelación y de la comprobación histórica de la veracidad de los vaticinios.

Observemos, en efecto, desde este doble punto de vista, que todas las profecías mesiánicas, son de ordinario voces aisladas, distanciadas unas de otras quizá por siglos, voces que sólo progresivamente adquieren su claridad, de modo que su significado exacto sólo lo alcanza el que, como el lector cristiano, está en situación de escuchar la sinfonía del conjunto.

En segundo lugar notemos que las profecías mesiánicas no son generalmente sino esbozos, ciertamente inequívocos, pero que carecen de la nitidez de los contornos, característica del relato histórico que deja constancia de la realización de los vaticinios, relato que precisamente usa el cristiano que lee el Antiguo Testamento.

Este método que llamaríamos de *retroproyección* de la lectura de los textos mesiánicos no es antihistórico, ni degenera en una exégesis pleonástica, porque, respetando el *"Sitz im Leben"* (posición o ubicación en la vida: momento histórico o ambiente)

de cada vaticinio y por tanto su carácter progresivo, se aprovecha de otro factor igualmente histórico, objetivo y vital, a saber, la unidad y coordinación de la "revelación" divina [4].

2. - Expresión literaria de la realidad mesiánica

106. — Encontramos textos mesiánicos en *"sentido literal"* tanto en los libros históricos como en los didácticos del Antiguo del Antiguo Testamento; pero el núcleo más notable nos lo ofrecen los profetas. Notemos de paso que los libros proféticos no contienen sólo predicciones, sino que su contenido principal son exhortaciones morales, reprensiones, fragmentos históricos o autobiográficos etc. Sólo de cuando en cuando, por lo general en *conexión con algún suceso* o situación histórica, se levanta la mirada al porvenir mesiánico. Decimos esto para dejar bien asentada la absoluta necesidad, por parte del lector, de un adecuado conocimiento del marco histórico para la interpretación de los vaticinios de los profetas.

Pero otra dificultad, y por cierto un dificultad mucho más grave, es la que presenta el ropaje literario en el cual el profeta trasmite a los lectores las revelaciones que ha recibido de Dios. De modo que si el lector no quiere caer en groseros errores exegéticos, constantemente deberá tener presente las características "de la expresión literaria de la realidad mesiánica". Nos limitaremos a algunos puntos fundamentales, completando lo que dijimos en el cap. II (Nros. 10-15).

a. - *LENGUAJE POETICO*

Notemos antes que nada que los vaticinios se compusieron de ordinario en verso, o bien en prosa artística, afín al lenguaje poético. El escoger esta forma literaria se explica no sólo por la exigencia psicológica de expresar realidades tan altas con un lenguaje más elevado, sino también por la necesidad práctica de interesar al auditorio y facilitar la memoria: la poesía se recuerda mejor que la prosa. Todos saben, por ej. que el éxito que obtuvo el Corán se debió a que *Mahoma* lo recitó (no lo escribió, sino que otros lo aprendieron de memoria) en una prosa rítmica y en la lengua de los poetas.

(4) Este asunto ha sido tratado con gran claridad por: P. De Ambroggi, *Il senso letterale pieno nelle divine Scritture*, Scuola Catt. 1932, 296-312; J. Coppens, o. c., y *Vom Christlichen Verstaendnis des A. T.*, Lovaina 1952, págs. 31-40. (En castellano: *XII Semana Bíblica Española*, Madrid 1952).

Los vaticinios tienen por consiguiente, además de las características del lenguaje de los poetas semitas (ver Nº 19), también la de la poesía de todos los pueblos: abundancia de imágenes y de metáforas, pasos repentinos de un asunto a otro, escasa preocupación de indicar las conexiones lógicas o históricas. Por tanto también en las descripciones proféticas de los bienes mesiánicos, las imágenes hay que entenderlas como tales, siempre que el contexto poético exija el sentido metafórico:

> "¡Pobrecita, azotada por la tempestad, sin abrigo!
> Voy a edificarte sobre jaspe,
> sobre cimientos de zafiro.
> Te haré almenas de rubí
> y puertas de carbunclo,
> y toda una muralla de piedras preciosas.
> Todos tus hijos serán adoctrinados por Yahvé,
> y gozarán de mucha paz"... *(Isaías 54, 11-13).*

Esta es la Jerusalén renovada después del destierro, y es claro que los términos no hay que tomarlos al pie de la letra. Lo que no aparece claro a primera vista es el objeto preciso a que se refiere el conjunto de la metáfora ¿es la Jerusalén terrena, o una Jerusalén ideal, o la Jerusalén celestial? Esto lo sabremos por las consideraciones siguientes.

b. - *REVESTIMIENTO HISTORICO*

107. — Las imágenes usadas por el profeta para describir una futura realidad mesiánica con frecuencia están sacadas de la situación histórica presente o de un pasado idealizado.

Esto por dos razones. Primero porque el profeta tiene un conocimiento más o menos confuso de la realidad futura; sabe que ella supera todo bien presente imaginable, pero no conoce su íntima naturaleza; deberá por consiguiente recurrir a imágenes, no sólo para acomodarse al gusto literario, sino por una forzosa necesidad expresiva.

En segundo lugar, el profeta tiene conciencia de que no hay ruptura o solución de continuidad entre la realidad histórica y la realidad mesiánica; y así, en vez de buscar en otras partes sus imágenes, las saca de las instituciones israelitas, las cuales evidentemente están en función de metáfora, pues en el modo de hablar hay siempre algo de inconciliable con una interpretación puramente histórica. Citemos un ejemplo: en el oráculo ya citado (Nº 104) sobre el monoteísmo universal *(Isaías 2, 2-4),*

el autor habla de Sión como centro de la verdadera religión en la época mesiánica, como si en ella hubiera de subsistir el culto del templo de Jerusalén. Tal vez Isaías no tenía ninguna razón para pensar de otro modo, ni luz alguna especial sobre el particular. Pero cuando se dice que el monte de Sión se levantará sobre las montañas más altas, de modo que será visible de todas partes, es claro que su intención es la de transportarse al plano ideal y no realista, y así ese término "Sión" no es sino un símbolo: el centro de la verdadera religión. Un caso análogo encontramos en *Isaías* 60, 6-20 ya reproducido en el Nº 15 (5), donde a primera vista se tiene la impresión de encontrarse ante una Jerusalén imperialista, pero el autor disipa toda duda cuando afirma que aquella Jerusalén no tendrá ni sol ni luna, porque su luz será Yahvé.

c. - *PERSPECTIVA PROFETICA*

108. — En cuanto al modo de presentar la futura realidad mesiánica influye evidentemente el modo de visión que Dios emplea al comunicar al profeta el porvenir; por esto el lector, para obviar dificultades y malentendidos, debe tener en cuenta la llamada *perspectiva profética.*

No es raro el caso de vaticinios mesiánicos que parecen presentar la realidad futura como inminente, o poner al Mesías en relación con un suceso futuro de próxima realización, por ej. el retorno a la patria de los exilados en Babilonia.

Para comprender este fenómeno, no sólo literario, sino también psicológico, hace falta recordar lo que dice *S. Pablo* de la profecía: "Parcialmente conocemos y parcialmente profetizamos... Ahora vemos por medio de un espejo en enigma" *(1 Corintios 13, 9. 12).* El conocimiento profético es imperfecto, el profeta conoce del porvenir sólo lo que Dios le manifiesta y el modo cómo se lo manifiesta. Y generalmente Dios muestra al profeta la realidad futura desde un punto de vista particular, prescindiendo de otras conexiones, principalmente con el orden cronológico. De suerte que si por ej. el profeta conoce el futuro por medio de visiones, éstas, naturalmente le parecerán todas como en un solo cuadro o una después de otra como en cinta. En uno y otro caso el espacio de tiempo que separa los hechos no entra en la visión profética. La relación que de él dará el profeta será veraz, en cuanto él narra lo que ha visto, con todo faltará la *perspectiva,*

(5) Rogamos al lector que repase el n. 15.

si es lícito aplicar al tiempo un término usado para el espacio. Como sucede en las antiguas pinturas, en las cuales los episodios aparecen en el mismo plano. Del mismo modo que vemos el cielo estrellado y no percibimos la distancia en profundidad entre los astros.

Advirtamos cuanto antes que en estos casos la yuxtaposición de elementos diversos, si no se justifica por razones de orden cronológico (en realidad se trata de hechos muy distantes en el tiempo), con todo no es del todo arbitraria y menos errada pues puede obedecer a razones de otro orden. Expliquémonos con un ejemplo: *Isaías* en la célebre profecía del Emanuel, presenta el nacimiento del Mesías en estrecha conexión con la salvación del reino de Judá, en el tiempo del rey *Acaz* (o Ajaz) *(Isaías 7)*. Un lector inexperto podría enseguida pensar en una relación cronológica entre los dos acontecimientos y aun achacar a *Isaías* el haberse equivocado o bien negar la mesianidad del pasaje, pues en realidad el Emanuel-Mesías dista mucho de ser contemporáneo de Acaz. Pero la yuxtaposición que hace el profeta se debe a otra razón: el origen del Mesías de la dinastía reinante es la causa de la providencia especial hacia esta misma dinastía y es motivo por el cual, en aquel trance decisivo, va a ser librada del peligro de quedar extinguida (v. Nº 123). Falta, es cierto, la conexión cronológica, pero entre ambos sucesos hay un nexo más profundo, el causal: el segundo es la razón de ser del primero.

d. - *PROFECIAS DE DOBLE PROPOSITO*

109. — La conclusión del número anterior nos lleva, por analogía del argumento, a decir algo sobre las profecías que llamaríamos de *"doble propósito u objeto"*. Se trata de las predicciones que anuncian un suceso de la historia de Israel, el cual, a su vez, tiene una relación de estrecha afinidad con la realidad mesiánica. "El primer (objeto) se refiere al segundo, no solo como el más pequeño al más grande, como el mediocre al perfecto, sino como la imagen a la persona, como el esbozo a la pintura acabada... el menor es como el medio en el cual o a través del mismo se alcanza el mayor y más noble objeto" [6].

(6) A. Vaccari, *La "Theoria" nella scuola esegetica di Antiochia*. Biblica 1 (1920), 15. Fue Diodoro de Tarso quien dió el nombre técnico de "theoria" a la visión profética simultánea de dos realidades distintas, pero complementarias. He aquí la definición recogida de la misma Escuela de Antioquía por Juliano de Eclano: "Theoria est autem, ut eruditis placuit, in brevibus plerumque aut formis aut causis earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio", o sea "Theoría, es, pues, según plugo a los eruditos, en formas o causas casi siempre breves, la contemplada percepción de aquellas cosas que son más importantes".

He aquí un ejemplo:

"Brotarán aguas en el desierto,
y correrán arroyos por la soledad.
La tierra seca se convertirá en estanque
y el suelo árido en fuentes.
Lo que fue morada y cubil de chacales
se cubrirá de cañas y juncos,
y habrá allí camino ancho,
que llamarán la vía santa;
nada impuro pasará por ella...
No habrá allí leones,
ni fiera alguna pondrá los pies allí.
Por ella marcharán los libertados,
y volverán los rescatados de Yahvé.
Vendrán a Sión cantando cantos triunfales,
alegría eterna coronará sus frentes.
Los llenará el gozo y la alegría,
y huirán la tristeza y los llantos" *(Isaías 35, 6-10).*

Estas palabras se refieren evidentemente al retorno del exilio de Babilonia, el viaje de regreso, como el bienestar subsiguiente, están iluminados por una luz que es la luz mesiánica. Tenemos aquí un doble objeto: la doble "redención"; los "redimidos", rescatados por Yahvé de la esclavitud babilonia, son la imagen de los redimidos espiritualmente por el Mesías, de los cuales no se distinguen de modo adecuado porque ellos mismos, los exilados de Israel, son objeto de los beneficios mesiánicos; en efecto, recibirán del Mesías a su tiempo la "alegría eterna", como ahora, en vista al Mesías, retornan a la patria. Esta profecía se realiza por tanto en dos tiempos e implica un doble objeto, pero idealmente entre las dos cosas no hay una distinción clara, como tampoco en las palabras del profeta se puede hacer una discriminación violenta, atribuyendo algunas a la realidad histórica y otras a la mesiánica. Como observa el *P. Vaccari,* ésta es la razón porque "ambos objetos, el histórico y el mesiánico, se alcanzan... *per modum unius* (como uno): el primero como ordenado al segundo y en función de él, el segundo como coronamiento del primero y su réplica más perfecta [7].

Nos parece útil para el fin de la presente obra, citar otro ejemplo, que, aunque discutido, a nosotros nos parece suficientemente claro. Quien lea el *Salmo 44* no duda de que tiene bajo los ojos un elogio augural dirigido a un rey davídico, en ocasión de sus bodas. Pero en los *vv. 7-8* se encuentran estas palabras:

(7) Véase artículo citado, p. 23.

"Tu trono ¡oh Dios! es por siempre jamás
y cetro de equidad es el cetro de tu reino.
Amas la justicia y aborreces la iniquidad;
por eso Dios, tu Dios, te ha ungido
con el óleo de la alegría más que a tus compañeros".

¿Cómo este rey "ungido por Dios", es llamado él mismo "Dios" y que tiene un trono eterno? La respuesta está en la carta a los *Hebreos 1, 8 s.* que explica estas palabras como dirigidas al Mesías. Pero ¿qué hay en ese rey davídico, en cuyas bodas el poeta ha compuesto su panegírico, presentándolo junto a la esposa?

"Hijas de reyes vienen a tu encuentro,
la reina está a tu derecha
adornada con oro de Ofir... *(v. 10)*.

Las palabras del salmista-profeta tienen un doble objeto: el rey israelita y el Rey Mesías. El autor considera a ambos y precisamente al primero como imagen del segundo. Que esta sea la intención del autor fácilmente se ve a través de las exageraciones del cumplido poético del *v. 7,* el cual, aun dejando amplio margen a la hipérbole característica del estilo áulico oriental, si sólo se aplica al rey hebreo y no al Mesías, resultaría grotesco, y aún, en el ambiente monoteísta, intolerable. Pero si consideramos nuestro texto como mesiánico en el sentido citado, se comprenderá entre otras cosas, cómo este canto, aparentemente profano, haya entrado en una colección de escritos sagrados y por qué aun la tradición hebrea, representada por el Targum arameo, supone que el rey en cuestión es el Mesías.

Estas páginas mesiánicas del Antiguo Testamento no son, es cierto, de fácil interpretación, porque, como nota el *P. Vaccari*, "Las estrechas relaciones que hacen inseparables ambos objetos de la profecía, hacen también posible que la mente del profeta abarque a los dos de una sola mirada y los exprese con una sola frase. Por consiguiente podrá el sagaz exégeta entender ambos objetos bajo la misma fórmula. Su deber será aplicar a ambos el vaticinio común: su mérito estará en saber adaptar la expresión común a cada objeto según sus respectivas proporciones" [8].

(8) A. Vaccari, ibid., p. 23.

e. - *PROFECIA DE LOS BIENES TEMPORALES Y PERSPECTIVA ESCATOLOGICA*

110. — A cada paso encontramos en las profecías mesiánicas descripciones que recurren al motivo de una espléndida "edad de oro" en una sobreabundancia de riquezas y de bienes de toda clase, capaz de asegurar, con su pacífica posesión, una plena felicidad. Generalmente estas descripciones se han entendido como imágenes de bienes *puramente* espirituales. Esta interpretación es verdadera, pero no completa. Nos parece, en efecto, que los profetas quieren decir algo más. Si es cierto que ellos, por lo que hemos visto (ver Nº 86), probablemente (menos *Daniel)* no tenían un conocimiento claro de la resurrección y de la felicidad ultraterrena, sabían, sin embargo que la era mesiánica traería no sólo un conjunto de bienes de orden religioso: ortodoxia, santidad; sino también una felicidad efectiva de *todo* el ser humano:

> "Porque yo voy a crear cielos nuevos y tierra nueva,
> y ya no se recordará lo pasado...
> Construirán casas y las habitarán,
> plantarán viñas y comerán su fruto.
> No edificarán para que habite otro,
> no plantarán para que recoja otro.
> Porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo,
> y mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos"
> *(Isaías 65, 17-22).*

Esta transformación cósmica, esta superación de la longevidad natural nos transporta a un mundo que no es puramente terreno. Como el profeta no conocía adecuadamente las modalidades de realización, no podía hacer nada mejor que delinear esta alegría plena del tiempo mesiánico, que abarca a todo el hombre, como una continuación idealizada y sublimizada de la felicidad terrena. El, en sus descripciones, se refiere, aunque indistintamente, a la alegría definitiva de los elegidos, que supone la victoria sobre la muerte y sobre el dolor.

Una prueba de esto lo tenemos en el *Apocalipsis,* al describir la felicidad de los escogidos en la nueva Jerusalén después de la resurrección general; sus frases casi son copia de las descripciones mesiánicas de los profetas precedentes *(Apocalipsis 21, 1-7. 22-27; 22, 1-5).* El ámbito, pues, de los profetas no termina en el Mesías histórico, sino que abraza toda su obra hasta la conclusión escatológica, esto es, hasta el fin de la historia del mundo y la instauración del nuevo, definitivo y glorioso orden de cosas.

Está por consiguiente fuera de lugar la dificultad que para muchos es muy grave: Jesús no nos ha traído la felicidad material que los profetas han descrito a veces. Al contrario, Jesús mismo ha excluido categóricamente el querer ser El el artífice de semejante "edad de oro" dejando prever para el futuro "guerras y rumores de guerras" y persecuciones *(Mateo 24, 7-10; 10, 17; 21, 35)*. ¿Cómo, pues, Jesús se presenta como el Mesías predicho por los profetas?

Después de todo lo dicho la respuesta es clara: los bienes mesiánicos encontrarían plena realización sólo al fin de los tiempos; aunque es cierto que una práctica más fiel del mensaje evangélico modificaría notablemente el triste curso de la historia humana, realizando "un mundo mejor". Sólo al fin de los tiempos, el Mesías, en su vuelta gloriosa, realizará lo que los profetas esbozaron en sus grandiosas descripciones, temporalísticas en la expresión, escatológicas en el contenido.

f. - *LAS PROFECIAS MESIANICAS Y LA SUERTE DE LA NACION ISRAELITA*

111. — La última dificultad: ¿qué significado y alcance tienen las expresiones proféticas que parecen anunciar la glorificación mesiánica de la nación de Israel? La devastación total y expatriación del pueblo judío hecha por *Tito* (70 d. C.) y después por *Adriano* (135 d. C.) ¿no parece un desmentido clamoroso a los vaticinios que aseguraban al pueblo como tal, en su estructura nacional (aunque sublimada), el primer puesto en la participación de los bienes mesiánicos, y más aún, el puesto clave de la situación mesiánica internacional (si se puede hablar así)? Basta recordar el ya citado *capítulo 60 de Isaías:*

"Te inundarán (a Jerusalén) muchedumbre de camellos,
de dromedarios de Madián y de Efa.
Llegarán de Saba en tropel
trayendo oro e incienso
y pregonando las glorias de Yahvé *(vv. 6-7)*.
Tus puertas estarán siempre abiertas,
no se cerrarán ni de día ni de noche,
para traerte los bienes de las gentes
con sus reyes por guías al frente" *(v. 11)*.

Al contrario Jesús anunció que los "hijos del reino serán echados fuera" *(Mateo 8, 11-12; 21, 43)* para dejar lugar a los gentiles. Como rechazó también el título de rey político *(Juan 18, 36)* y dejó desilusionada explícitamente la expectativa de los

discípulos, que, como todos los israelitas contemporáneos, esperaban ansiosamente la restauración nacional *(Hechos 1, 6)*.

Los exegetas resuelven la dificultad distinguiendo en las promesas divinas al pueblo escogido, un doble compromiso por parte de Dios: uno, absoluto, de realización infaltable; el otro, condicionado a la correspondencia y fidelidad del pueblo.

El compromiso absoluto es el enviar el Mesías salvador del mundo, descendiente de *Abrahán* y de *David*. Jesús fue esto; por tanto Dios no se ha desmentido.

Y advirtamos cómo en este núcleo esencial y absoluto de la promesa y de la realización está implícita la más alta glorificación de Israel, siendo gloria imborrable e incomparable del pueblo elegido, el haber dado de su estirpe al cristianismo: Jesús, María, los apóstoles, las primeras comunidades, los primeros misioneros, los primeros mártires.

Sin embargo Israel hubiera podido tener mucho más precisamente como nación. Los profetas hablan con demasiada insistencia y claridad de la glorificación de la nación como tal, para que se pueda entender sus expresiones como simples metáforas para indicar sólo la gloria religiosa a que hemos aludido.

La nación hebrea hubiera podido subsistir siempre floreciente como primogénita entre los otros pueblos, para nutrir al mundo de energías evangélicas, con Jerusalén, en lugar de Roma, como capital religiosa del mundo, y tal vez con un conjunto de ventajas temporales, consecuencia del prestigio religioso.

Pero esta glorificación de la nación como tal, representa precisamente el núcleo condicionado de las promesas divinas. Ya en el *Deuteronomio* Dios había dicho (c. 28)::

> "Si no obedeces la voz de Yahvé, tu Dios... 49 Yahvé hará venir contra ti, desde lejos, desde el cabo de la tierra, una nación que vuela como el águila, cuya lengua no conoces... 52 pondrá sitio a tus ciudades... 52 Comerás el fruto de tus entrañas, la carne de tus hijos e hijas... tanta será la angustia y el hambre a que te reducirá tu enemigo... 64 y te dispersará Yahvé por entre todos los pueblos del uno y otro cabo de la tierra..."

Estas amenazas nunca fueron revocadas, y se debieron sobreentender en todas las promesas proféticas de bienes nacionales y terrenos.

La distinción entre compromiso absoluto y condicionado aparece también clara en el siguiente texto mesiánico:

> "Si guardan tus hijos mi alianza
> y las enseñanzas que yo les daré,

también tus hijos por siempre
se sentarán sobre tu trono.
Ciertamente eligió Yahvé a Sión,
la adoptó por morada suya.
Aquí haré crecer altamente el cuerno de David
y prepararé la lámpara a mi ungido".
Salmo 131, 12-13. 17).

Esto significa que los descendientes de David perdían el trono si no permanecían fieles a Dios; y con todo, incondicionalmente, de la estirpe de David surgiría la "lámpara", esto es, un descendiente, como poder salvador (este es el significado de la expresión metafórica "cuerno de salvación", *Lucas 1, 69).*

La pésima conducta de la mayor parte de los reyes de Judá mudó el curso de la historia mesiánica de Israel. El rechazo del Mesías, ya venido, y el deicidio del Calvario hicieron lo restante. Jesucristo mismo estableció el verdadero nexo causal entre los sucesos, cuando contemplando la ciudad santa, el "día de las Palmas" con la voz entrecortada por el llanto dijo:

"¡Si conocieras también tú en este día lo que lleva a la paz! Mas ahora se ocultó a tus ojos. Porque vendrán días sobre ti en que levantarán una valla tus enemigos contra ti, y te cercarán y te estrecharán por todas partes, y te arrasarán y estrellarán a tus hijos en ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, en razón de no haber conocido el tiempo oportuno de tu visitación" *(Lucas 19, 42-44).*

La nación judía acabó en un ocaso de sangre y sobre ella pesa la noche de dieciocho siglos de historia, los cuales han resonado con notas cada vez más trágicas de un destino de reprobación ¿Cuál será el epílogo de este drama único en el mundo? El apóstol *S. Pablo* nos enseña que el drama tendrá "un fin alegre" [9].

"Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio —para que no seáis prudentes a vuestros ojos—, que el encallecimiento ha sobrevenido parcialmente a Israel, hasta que la totalidad de las naciones haya entrado *(ver Lucas 21, 24);* y así, todo Israel será salvo, según que está escrito:
"Vendrá de Sión el Libertador,
removerá de Jacob las impiedades *(Isaías 59, 20; 27, 9).*
Y ésta será con ellos la alianza de parte mía,
cuando hubiere quitado sus pecados" *(Jeremías 31, 31-34).*

(9) E. Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise*, Paris, comenta ampliamente este capítulo de la Carta a los Romanos. - F. Prat, *La teologia di S. Pablo.* Torino 1937, t. I, págs. 215-259. - A. Charue, *L'Incrédulité des Juifs dans le N. T.*, Gembloux, 1929, págs. 281-298.

> Respecto del Evangelio son enemigos en atención a vosotros; mas por lo que toca a la selección, son amados en atención a sus padres; pues son sin arrepentimiento los dones de Dios. Porque como vosotros fuisteis un tiempo rebeldes a Dios, mas ahora fuisteis objeto de misericordia con ocasión de la rebeldía de ellos, así también ellos ahora fueron rebeldes con ocasión de la misericordia hecha a vosotros, para que también ellos ahora sean objeto de misericordia. Porque a todos igualmente encerró Dios dentro de la rebeldía, para usar de misericordia con todos" *(Romanos 11, 25-32).*

La historia del destino de Israel no ha acabado. El porvenir de Israel será más rosado antes del fin de los tiempos. ¿Y no será acaso que las predicciones de los profetas sobre el futuro de su pueblo se refieran a este lejano porvenir? Siguiendo el ejemplo de *S. Pablo,* que cita a *Isaías,* podemos responder afirmativamente. En efecto, el ámbito de ciertas profecías se extiende, como vimos, hasta el fin de los tiempos. Y aun admitiendo que, en general, los profetas de Israel no habían previsto distintamente este largo paréntesis de desgracias e infidelidad en la historia de su pueblo, con todo sus descripciones mesiánicas no habrían sido tan optimistas, si todo debiera acabar tan trágicamente. Dios, que pudo piadosamente haber tenido oculta a su pueblo esta realidad futura sobremanera desconcertante y aplastante, no habría permitido una ilusión tan trágica. Los profetas, en efecto, han escrito para toda la humanidad, como muestra el universalismo de sus descripciones, pero, no lo olvidemos, poniéndose desde el punto de vista judío.

Hay además algún paso que nos hace pensar. Véase *Oseas* 3, 4-5:

> "Porque mucho tiempo han de estar los hijos de Israel sin rey, sin jefe, sin sacrificio y sin cipos, sin efod y sin terafím. Luego volverán los hijos de Israel, y buscarán a Yahvé, su Dios, y a David, su rey, y se apresurarán a venir temerosos a Yahvé y a sus bienes al fin de los días".

Estas palabras escritas cerca de 150 años antes de la cautividad de Babilonia ¿tal vez se cumplieron del todo con el regreso del exilio y con el recibimiento del Mesías *("David")* por parte de pocos israelitas, o más bien esperan aún su cumplimiento "en el fin de los tiempos"?

B - EL MESIAS Y LA OBRA MESIANICA

112. — Después de haber explicado "la expresión literaria" característica de los pasajes mesiánicos, podemos hacer una rápida reseña de su contenido.

Como advertimos al principio de este capítulo, encontramos textos mesiánicos esparcidos en casi todos los libros del Antiguo Testamento y por tanto a lo largo de toda la historia bíblica. Recordemos una vez más la trama generalísima de esta historia, cuyo conocimiento es indispensable para la exégesis.

Lo que comúnmente llamamos la Historia Sagrada del Antiguo Testamento está dividida netamente en tres períodos y no coincide del todo con la historia de Israel.

Al primer período, en efecto, contenido en los 11 primeros capítulos del *Génesis* está concebida en un plan universal: el autor sagrado narra los orígenes y las memorias más antiguas de toda la humanidad.

El segundo período se inicia en el c. 12 con la vocación de Abrahán y contiene, por decirlo así, la prehistoria del pueblo de Israel, cómo, a través de los patriarcas *Abrahán, Isaac* y *Jacob*, llegamos a las doce cabezas de las tribus de Israel.

El tercer período comienza con el *Exodo,* y a través de los restantes libros se extiende, de modo más minucioso que los precedentes, a los particulares históricos y a las instituciones de Israel, ya llegado a ser un pueblo entre los demás del Medio Oriente.

Esta división, que no se debe al gusto particular nuestro de reducir todo a sistema, sino al mismo autor del *Génesis* y del *Exodo,* hay que tenerla presente para la recta interpretación de las profecías mesiánicas. Antes que nada este diseño intencional del más antiguo escritor bíblico muestra que al escribir el pasado tiene *la vista en el porvenir,* hacia el cual, por consiguiente orienta su narración. Es por tanto perfectamente lógico encontrar desde el principio la idea mesiánica, y servirse de ella como hilo conductor tanto para reducir a unidad el conjunto de los hechos como para alcanzar el significado auténtico, que de otra manera no se alcanzaría. Así por ej. hará violencia a la intención del autor quien, al examinar el "Protoevangelio" *(Génesis 3, 15),* lo arrancase de su contexto remoto, que está impregnado de religiosidad y de mesianismo, para entenderlo como banal explicación del horror de los hombres hacia las serpientes.

Además el mesianismo toma un tono particular según el período al que pertenece. El mesianismo del primer período tiene por consiguiente un carácter únicamente universalista: es la esperanza de toda la humanidad. En el segundo período se presenta desde el punto de vista de un pequeño clan: es la gloria futura de una familia. En el tercer período está ligado a la suerte y a las instituciones de un pueblo a través del cual debe ser realizado.

Dado el carácter de nuestro escrito, no pretendemos evidentemente, ofrecer el cuadro completo de todas las profecías mesánicas, y, mucho menos, un análisis detenido de cada texto. La rápida reseña sistemática, aunque prescinda de los pormenores y de no pocos textos, servirá para orientar más eficazmente hacia una visión más unitaria y más clara del mesianismo [10].

I. - EL MESIANISMO PREISRAELITICO

a. - *EL PROTOEVANGELIO*

113. — Ya observamos (Nº 37-43) que en el contexto próximo de este vaticinio Dios, al mismo tiempo que se muestra compasivo hacia Adán y Eva, y les pregunta como para conocer la responsabilidad de cada uno, intima, por el contrario, a la serpiente el castigo, sin previo interrogatorio; antes bien, como poniéndose de parte de la humanidad contra el seductor. Al efecto se ha notado agudamente [11] que Dios hace intervenir activamente la víctima en el castigo de quien le ha seducido. El hombre, seducido por la mujer, será para ella un castigo *(Génesis 3, 16):*

> "Tu pasión será hacia tu marido
> pero él te dominará",

la mujer, seducida por la serpiente, será para ésta un castigo He aquí el por qué de las palabras, a primera vista misteriosas, que Dios profiere, después de haber maldecido a la serpiente *(Génesis 3, 15):*

(10) Para la interpretación exhaustiva de cada profecía véase F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Roma 1935; véanse también los comentarios de los libros que contienen profecías mesiánicas. Una rápida reseña del contenido de los textos mesiánicos, por orden cronológico en: J. Chaine, *Introduction a la lecture des prophètes*. París 1932; G. Boson, *Profeti d'Israele*, Brescia 1948; L. Tondelli, *Il disegno divino nella storia*, Torino 1947. Una síntesis completa de las doctrinas y de las expresiones mesiánicas en P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950, párr. 49-52, págs. 259-400. Nuestro esquema se inspira en el de A. Gelin, *Les idées maitresses de l'Ancien Testament*, París 1949, págs. 27-48.

(11) J. Coppens, *Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 26 (1950), 14-29.

"Pondré enemistades entre ti y la mujer
entre tu linaje y el linaje de ella:
él te quebrantará la cabeza
mientras que tú le acecharás (o le apretarás) el calcañal (talón)".

Pongámonos ante todo desde el punto de vista exacto del autor que escribía estas palabras o que, encontrándolas ya escritas, las insertaba en su maravilloso diseño de la historia del mundo de Israel. ¿Es un punto de vista pesimista u optimista? Debemos decir que optimista, porque todo este su diseño va orientado hacia un porvenir mejor, del cual más adelante refiere las ulteriores promesas divinas y las primeras parciales realizaciones.

¿Qué quería, pues, decir con este "protoevangelio", o sea, con este primitivísimo buen anuncio, sino que Satanás no había ganado la partida definitivamenute y que la humanidad tomaría la revancha? En efecto, el autor sagrado afirma que la humanidad no quedará por siempre cómplice de Satanás en la rebelión contra Dios, sino, al contrario, se establecerá entre los antiguos aliados un estado permanente de enemistad irreductible. Esta lucha tendrá como epílogo la derrota de Satanás, porque, usando la metáfora sugerida de la imagen de la serpiente, la humanidad le destrozará la cabeza, mientras que élla sólo podrá atacar y a lo más apretar el calcañal del adversario (el texto original quizá habría que leerlo con la Vulgata *tish' afénnu:* le acecharás, y no *teshufénnu:* le apretarás).

¿Cuál es la naturaleza íntima de este triunfo de la humanidad sobre la serpiente? Así como la victoria de la serpiente sobre la mujer había sido de orden moral y el contexto describe las espantosas consecuencias del pecado: el sentido de la culpabilidad, la insubordinación del apetito sensual, la mortalidad (v. N° 41), el autor no podía pensar sino en una futura victoria sobre la culpa, sobre la concupiscencia y sobre la muerte. En el "protoevangelio" hay, pues, un mesianismo *universal,* en cuanto la salvación aparece no sólo para Israel, sino para toda la humanidad; un mesianismo *espiritual,* que ante todo se refiere a la abolición del pecado; un mesianismo implícitamente *escatológico,* porque no puede realizarse sin una superación de la actual condición de la humanidad, la última derrota será el retorno de la humanidad a este estado.

¿Es el mesianismo del "protoevangelio" un mesianismo *real* (N° 104) o también *personal?* ¿Ve en el "linaje" victorioso la *persona* concreta del Mesías, o sólo en general la colectividad hu-

mana? La exégesis católica unánimemente identifica el "linaje" o descendencia de la mujer, precisamente con la persona del Mesías. Dios inspirador ha intentado hablar en el *"protoevangelio"* del Redentor Jesucristo. En efecto, el triunfo de la humanidad sobre Satanás se verificó de hecho con Jesucristo, sin el cual, el hombre, tanto como individuo como colectivamente, no puede absolutamente nada en orden a la propia rehabilitación sobrenatural, ni está en condiciones de obtener sobre Satanás victoria alguna; mientras que dice *S. Pablo* de los redimidos, unidos con Cristo, aludiendo claramente al "protoevangelio": "El Dios de la paz aplastará en breve a Satanás debajo de vuestros pies *(Romanos 16, 20)*.

Pudiera ser que el hagiógrafo haya ignorado el "modo" de la redención, aun prenunciando su realización. Sería un caso de "sentido plenior". Pero nos parece más verosímil que también el autor inspirado tuvo conocimiento, aunque vago (y por tanto subsiste el "sentido pleno"), del futuro Redentor. En efecto, se podía comprender mejor que la humanidad cumpliera esta empresa mediante un individuo que no colectivamente y, sobre todo, hay que notar que ya en el Génesis, el mismo autor restringe su atención a una familia privilegiada y a *uno* "a quien pertenece el cetro" *(Génesis 49, 10)*.

Hay sin embargo algo que está explícitamente indicado en cuanto al modo de la futura derrota de Satanás, y es que en ella tendrá parte importante "la mujer":

"Pondré (o pongo) enemistad entre ti y la mujer".

La mujer, que fue la primera víctima de Satanás, será desde ahora su enemiga y, con su hostilidad implacable, penderá sobre él como una amenaza perenne.

Esta alusión a "la mujer", aun antes que al "linaje de ella", no es puramente ornamental, sino que determina un particular designio divino en el triunfo sobre Satanás. A la "mujer" está señalado un papel especial en el castigo de Satanás: En efecto, es fácil caer en la cuenta que la enemistad de la mujer es la misma que se atribuye a su linaje (el estico "entre tu linaje y el de ella" queda roto por el mismo sustantivo "enemistad" del estico precedente) y que, por otra parte, esta enemistad no tendría sentido, sin el epílogo victorioso mediante el "linaje".

¿Quién es esta "mujer" asociada directamente" en la lucha y triunfo de su descendencia? El pensamiento corre espontánea-

mente a Eva que es la mujer de quien habla el contexto próximo: la pecadora, la interrogada, la condenada.

Pero el exegeta que ve en la "mujer" del Protoevangelio *Eva,* y solo *Eva,* no puede menos que quedarse perplejo, cuando, leyendo más atentamente el texto, advierte que las características de la "mujer" de *Génesis 3, 15* no se encuentran en *Eva* sino imperfectamente. En efecto, su participación en la victoria del "linaje" resulta demasiado remota y pálida, sobre todo si se tiene en cuenta por una parte el realce que da el tono solemne del vaticinio a esta lucha y al triunfo de la "mujer" sobre la serpiente, y por la otra, si se considera lo que sigue en el relato, o sea un cambio brusco, pues en el versículo siguiente *(3, 16)* aparecen los castigos de Eva pecadora, víctima de Satanás: los trabajos de la maternidad, como duro y largo castigo de la primera culpa.

Ya los Padres antioquenos señalan como indicios de la presencia de un sentido ulterior al literal común, las anomalías y la discontinuidad que rompen de una manera inesperada el curso de las ideas [12].

En nuestro caso la discontinuidad consiste en la falta de perfecta coincidencia entre la figura de la "mujer" del Protoevangelio con la figura de Eva, como se presenta en el contexto. Esto puede hacer sospechar la existencia de un *"sentido pleno"* que se puede esclarecer por otra vía.

Nos preguntamos, por tanto, si consta la existencia de otra figura histórica que se pueda comparar con la "mujer" del Protoevangelio. En realidad la divina revelación, aun prescindiendo de la interpretación mariológica de *Génesis 3, 15* [13], constantemente ha presentado a la Madre de Jesús dotada de la más absoluta santidad, sustraída a cualquier influencia de Satanás, y más aún, sin el pecado original, porque fue concebida inmaculada. ¿Cómo se puede dudar de que en ella se realiza de este modo y en la manera más adecuada, la lucha y la participación en la victoria de Cristo sobre el príncipe del mal, anunciada en el Protoevangelio?

(12) J. Coppens, *Les harmonies des deux testaments. II. Les apports du sens plenier,* Nouvelle Rev. Théologique 71 (1949), 32.

(13) Por ej. la literatura patrística, tanto griega como latina, nos da abundantísimos datos sobre la santidad y plenitud de gracia de María, sin recurrir al Protoevangelio. El P. F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15, in der Vaeterzeit,* Breslau 1934, enumera treinta Padres y escritores eclesiásticos (en general que están lejos de ser pobres en doctrina mariana) que no entienden en sentido mariológico *Gén. 3, 16.* El hecho desde nuestro punto de vista es sintomático, aunque las conclusiones de Drewniak sean en algún punto discutibles. (Véase refutación en Bover, *Teología de S. Pablo,* Madrid 1946; pág 477. - Nota del Traductor).

Para confirmar la exactitud de esta correspondencia histórica en el cumplimiento de la profecía, notemos que ya cierto número de Padres: *S. Justino* († c. 165), *S. Ireneo* († c. 200), *S. Cipriano* († 258), *S. Efrén* († 373), *S. Epifanio* († 403), *S. León Magno* († 461), *S. Isidoro de Sevilla* († 636), *Serapión* († d. 359) y *Crisipo* († 479), la casi totalidad de los teólogos preescolásticos (s. VII-XI), los escolásticos (s. XII-XV), y pretridentinos [14], la Bula *"Ineffabilis Deus"* con la cual *Pío IX* definió la Inmaculada Concepción, la Bula *"Munificentissimus Deus"* con la cual *Pío XII* definió la Asunción de la Virgen, entienden, aunque con matices diversos, en este sentido mariológico el Protoevangelio.

Por consiguiente, el exegeta católico no puede prudentemente no ver a *María* en la "mujer" de *Génesis 3, 15.* Formulando en términos técnicos la posición que nos parece preferible, concluímos que el texto en sentido literal común se refiere a *Eva,* en sentido pleno a *María.* La primera estaba presente en la mente del hagiógrafo, ambas estaban en la mente de Dios inspirador, en cuanto que en *Eva* se ha realizado remota y sólo parcialmente el triunfo que en *María,* Madre de Cristo, Inmaculada y Asunta al cielo, fue absoluto y completo [15].

b. - *LA BENDICION DE SEM*

114. — Cuando después del diluvio, Cam faltó al respeto a su padre Noé, dormido por el vino, fue castigado el culpable con una pena gravísima: su estirpe maldita quedaría en condición de inferioridad, y hasta de esclavitud, respecto a sus hermanos Sem y Jafet, a los cuales, por el contrario se les bendice, como premio a la piedad que mostraron hacia su padre. Dijo Noé *(Génesis 9, 26-27):*

(14) Véase la cuidadosa investigación de T. Gallus, *Interpretatio Mariologica Protoevangelii, Tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum,* Roma 1949.

(15) Coppens (l. c., véase nota 11) funda el sentido mariológico del paso sobre el valor mesiánico de todo el contexto próximo y sobre el significado genérico de la expresión "la mujer". - P. De Ambroggi, *Il senso "pieno" del Protoevangelo,* La Scuola Cattolica 60 (1932), I, 277-288, funda la interpretación mariológica sobre el hecho gramatical que en hebreo "la mujer" con artículo puede significar "una mujer determinada", determinada en la mente del que habla (en este caso, Dios), pero no en la mente del que escucha (Adán y Eva y los hombres del Antiguo Testamento). En estos últimos años con ocasión de la preparación de la definición dogmática de la Asunción de María, este punto ha sido discutido en numerosas publicaciones. Véase entre otras: L. G. Da Fonseca, *L'Assunzione di Maria nelle S. Scrittura,* Biblica 28 (1947), 339-352; A. Bea, *La S. Scrittura "ultimo fondamento" del domma dell'Assunzione,* Civ. Catt. 101 (1950), 547-561; I. Filograssi, *Theologia Catholica et Assumptio B. M. V.,* Gregorianum 31 (1950), 323-360. - (Pueden verse *Estudios Marianos,* Vol. XII[1952]; *Ephemerides Mariológicas,* Vol. I y siguientes, [1951]. Nota del Traductor).

"Bendito sea Sem por Yahvé, mi Dios; sea Canaán su esclavo. Dilate Dios a Jafet y encuentre acogida en las tiendas de Sem y sea Canaán su esclavo".

Los "tres hermanos", anota el P. Bea, "en la participación de los bienes divinos (fruto de la bendición) están entre sí como el patrón, el huésped y el esclavo" (16). Sem evidentemente ocupa el primer puesto, es el patrón que hospeda a Jafet y obtiene los servicios de Cam *(Génesis 10, 6).* Este primado de Sem, dado el contexto general, del cual desciende el semítico pueblo hebreo, no se puede entender sino en sentido mesiánico; es decir: descenderá de Sem aquella estirpe destinada al dominio espiritual del mundo, como portadora de la salvación.

II. - EL MESIANISMO ISRAELITICO

1. - El mesianismo de las bendiciones patriarcales

115. — La bendición de Sem inaugura aquel tipo de profecía mesiánica característico del libro del *Génesis:* la bendición patriarcal.

Aun una lectura superficial de la historia de los patriarcas deja entender la enorme importancia que en ella tiene la bendición impartida por los mismos patriarcas a uno de sus hijos. Ella es el hilo de oro que señala la dirección de la elección divina, dirección evidentemente orientada hacia el futuro. Se trata de un porvenir religioso y por tanto implícitamente mesiánico, aunque no se diga más.

Un punto decisivo en este orden de cosas es la promesa de Dios a *Abraham* con la cual el hilo de oro de la elección divina, tal vez cortado durante siglos de olvido, se reanuda de modo definitivo:

"Sal de tu tierra,
de tu parentela
de la casa de tu padre
para la tierra que yo te indicaré.
Yo te haré un gran pueblo
y te bendeciré
y engrandeceré tu nombre,
que será bendición;
Y bendeciré a los que te bendigan
y maldeciré a los que te maldigan;
Y serán benditas en ti
todas las familias de la tierra" *(Gén. 12, 1-3).*

(16) A. Bea, *De Pentateucho,* Roma 1933, n. 143.

No hace mucha falta hacer resaltar el carácter mesiánico de estas palabras. Hay ciertamente un fondo terreno, nacionalista; pero lo que más llama la atención es el elemento universal el cual supone un factor espiritual.

Abraham es objeto de la bendición y queda hecho instrumento de bendición para todos los pueblos. Las relaciones de amistad y de enemistad de los hombres con Dios, se medirán por sus relaciones con *Abraham*. El mérito de *Abraham* fue el de haber creído en este glorioso porvenir, humanamente increíble. Y el porvenir dio la razón al fiel *Abraham:* hebreos, cristianos y musulmanes, reconocen en este pastor errante, sin patria y sin hijos, el padre de su monoteísmo, el iniciador de aquella fe en el único Dios, que comunicada por *Abraham* a las generaciones sucesivas y por el pueblo hebreo a los otros pueblos, continúa su conquista pacífica en medio de "todas las familias de la tierra".

Se diría casi que *Abraham* mismo hubiera sido el Mesías, dado el inmenso alcance de la promesa divina, pero el texto declara que el gran patriarca antes deberá llegar a ser una gran nación; más aún en otra parte se precisa con absoluta claridad, que en realidad será *la descendencia de Abraham* el instrumento de la bendición universal. Superada la gran "tentación" del sacrificio de *Isaac,* el Señor declara con juramento:

> "Por mí mismo juro, palabra de Yahvé, que por haber hecho tú cosa tal, de no perdonar a tu hijo, a tu unigénito, te bendeciré largamente, y multiplicaré grandemente tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de las orillas del mar, y se adueñará tu descendencia de las puertas de sus enemigos, y en tu descendencia serán benditas todas las gentes de la tierra por haber escuchado mi voz" *(Gén. 22, 16-18).*

El texto se refiere con claridad a una colectividad descendiente de *Abraham,* cabeza del pueblo de la promesa. Pero a la luz de la realización histórica del vaticinio y del conjunto de la Revelación, la tradición católica es unánime al identificar en concreto la "descendencia" de *Abraham,* instrumento de la bendición universal, con la persona del Mesías, ateniéndonos a la declaración de Jesús: *(Juan,* 8, 56):

> "Abraham, vuestro padre, se regocijó con la esperanza de ver mi día: lo vió y se alegró".

La misma interpretación netamente cristológica de este pasaje del *Génesis* hace *S. Pablo* en la carta a los *Gálatas 3, 16* [17].

Como dos siglos después los descendientes de *Abraham,* herederos de la promesa mesiánica, es decir, excluidos los ismaelitas *(Génesis 21, 10-21; 25, 12-18)* y los idumeos *(Génesis 28, 37-40; 36, 1-46),* eran unos setenta *(Génesis 46, 27)* agrupados en doce familias. En este punto tiene lugar una ulterior determinación: ¿cuál de estas doce familias ejercitará el primado sobre las otras? El anciano *Jacob,* descartando a los tres primeros hijos, por su indignidad, concederá a *Judá,* el cuarto hijo, la bendición mesiánica:

> "No faltará de Judá el cetro,
> ni de entre sus pies el báculo,
> hasta que venga aquel cuyo es (el cetro),
> y a él darán obediencia los pueblos.
> Atará a la vid su pollino
> y a la vid generosa el hijo de la asna;
> Lavará en vino su vestido,
> y en la sangre de las uvas su ropa".
>
> *(Génesis 49, 10-11).*

Aquí por vez primera aparece una alusión *explícita a la persona del Mesías,* en un halo un poco vago, en el cual la figura se confunde con el porvenir político de la tribu de Judá. Es el primer esbozo de un motivo que encontraremos frecuentemente: el Mesías será heredero y continuador de la dignidad real davídica de la tribu de Judá. Hay también en estas palabras del anciano patriarca un ingenuo esbozo del motivo de la "edad de oro", que, en términos evidentemente metafóricos, describe la riqueza del reino mesiánico. No hay que maravillarse si, acercándonos a la realización de la primera etapa hacia el porvenir mesiánico, a saber: la organización del pueblo y del reino teocrático, este vaticinio subraye más el aspecto terreno que el espiritual. Pero una cosa se nota con todo cuidado: aun en ese fondo nacionalista, no falta la alusión al universalismo: al Mesías "darán obediencia los pueblos".

(17) M. Colucci, *Il "Semen Abrahae" alla luce del V. e del N. T.,* Biblica 21 (1940), 1-27.

2. - El mesianismo en las instituciones históricas de Israel

a. - *EL REINO Y EL MESIAS-REY*

116. — Pocos saben que todos los reyes del reino de Judá se llamaron "mesías" = *ungido, consagrado,* que en la Biblia latina se suele traducir por "christus" *(2 Samuel 1, 14; 19, 21; 22, 51; Salmos 17, 49; 19, 6; 83, 9* etc.). Aun del último rey de Judá, tan despreciado por Jeremías, el autor de las *Lamentaciones* ha podido escribir con sincero dolor:

> "El que era nuestro aliento, el *ungido de Yahvé*
> fue atrapado en su trampa;
> aquel de quien decíamos: a su sombra
> viviremos entre las naciones" *(Lament. 4, 20).*

El carácter sagrado de la realeza, ya reconocido en la persona del primer rey Saúl *(1 Samuel 24, 11),* adquiere nueva base después de la promesa profética hecha por Dios a David por boca del profeta Natán:

> "Y cuando se cumplieron tus días y te duermas con tus padres, suscitaré a tu linaje, después de ti, el que saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino. El edificará casa a mi nombre, y yo estableceré su trono por siempre. Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres; pero no apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saúl, arrojándole de delante de ti. Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad" *(2 Sam. 7, 12-16).*

Las últimas palabras, en las cuales se promete un reino futuro y eterno a la dinastía davídica, tienen ciertamente un carácter mesiánico; y aun más evidente es este mesianismo en el *Salmo 88, 31-38,* donde así se parafrasean las palabras de Natán:

> "Si traspasan sus hijos mi ley
> y no siguen mis mandatos,
> si violan mis preceptos
> y no hacen caso de mis mandamientos,
> Yo castigaré con la vara sus rebeliones
> y con azotes sus pecados,
> pero no apartaré de él mi piedad
> ni faltaré a mi fidelidad.
> No quebrantaré mi alianza
> y no retractaré cuanto ha salido de mis labios.
> Una cosa he jurado por santidad,
> y no romperé la fe a David.

Su descendencia durará eternamente
y su trono durará ante mí cuanto el sol.
Y como la luna permanecerá eternamente
y será testigo fiel en el cielo".

Notemos en estos dos pasajes, como ya lo hicimos en el *Salmo 131* (ver Nº 111), cómo se distinguen dos realidades futuras: la prosperidad de los reinantes y la elección de la dinastía. La prosperidad de los reinantes está condicionada a su fidelidad religiosa, mientras que es incondicionada la elección de la dinastía. Pero esta elección, prometida y aun jurada con tanto énfasis, ¿a qué se ordena sino a la futura realeza mesiánica? *Natán, David,* los autores de ambos *Salmos* citados, saben muy bien que la dinastía davídica ha sido elegida por Dios para una misión superior, para un destino glorioso, el cual no se puede dar por satisfecho con un gobierno próspero, porque, en primer lugar, esta prosperidad no está asegurada, sino que se condiciona a una *realización* dudosa. Se trata, pues, del destino de Abraham y después de Judá y ahora de David: el destino de dar origen al Mesías.

¿Y cómo será este Mesías y qué hará? En los textos citados no se dice y probablemente ni siquiera Natán lo veía distintamente. Pero si el Mesías coronaba la dinastía real, era natural que se viese su actividad futura en el cuadro de un reino extraordinariamente benéfico. Con todo, en la descripción de este reino futuro entran algunos rasgos que recuerdan las victorias de *David:*

"Dominará de mar a mar,
del río hasta los cabos de la tierra.
Ante él se inclinarán los habitantes del desierto
y sus enemigos morderán el polvo".
(Salmo 71, 8-9).

Pero hay también fragmentos que nos transportan a una atmósfera inconciliable con un reino puramente terreno, en el cual, entre los motivos de la edad de oro, dilatados al infinito, sobresale la idea universalista y por tanto espiritual de la bendición de *Abraham:*

"Vivirá mientras perdure el sol
mientras permanezca la luna, de generación en generación...
Florecerá en sus días la justicia
y abundancia de paz mientras dure la luna.
Habrá abundancia de trigo en el llano;
en la cima de los montes ondularán las mieses como el Líbano
y florecerán las ciudades como la hierba de la tierra.

Será su nombre bendito por siempre;
durará mientras dure el sol.
En El serán benditas todas las tribus de la tierra;
todas las naciones le aclamarán bienaventurado".

(Salmo 71[72], 5-7; 16-17).

117. — En el *Salmo 71[72],* que acabamos de citar, el Rey mesiánico aparece como de reflejo; es más bien el reino el que ocupa el pensamiento del profeta. Sin embargo son muchos los pasajes en los cuales la figura del Mesías Rey está en primer plano, y el profeta nos descubre, más o menos claramente, sus características.

A veces aparece como ejecutor de una justicia nueva, que viene de Dios:

"He aquí que vienen días, palabra de Yahvé,
en que yo suscitaré a *David* un vástago de justicia,
que, como verdadero rey, reinará prudentemente
y hará derecho y justicia en la tierra.
En sus días será salvado Judá,
e Israel habitará en paz,
y el nombre con que le llamarán será éste:
«Yahvé Zidquenu»: Yahvé, nuestra justicia" *(Jeremías 23, 5-6).*

Otras veces se presenta como pastor ideal, que sobresale en el fondo oscuro de iniquidad y de ruina de los últimos reyes de Judá y gobierna con bondad las ovejas reunidas de Israel:

"Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo *David,* él las apacentará, él será su pastor. Yo, Yahvé, seré su Dios, y mi siervo *David* será príncipe en medio de ellas" *(Ezequiel 34, 22-23).*

Otras, el lejano descendiente de la familia de *Isaí* —padre de *David*— [18] aparece después de muchas desgracias, como brote de un tronco cortado, y su obra tiene características enteramente espirituales: la unión interior con Dios, tal que producirá la concordia de los ánimos:

"Y brotará una vara del tronco de Jesé (Isaí),
y retoñará en sus raíces un vástago.
Sobre él reposará el espíritu de Yahvé,
espíritu de sabiduría y de inteligencia,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé...

(18) Además de la familia, de *David,* se predijo su patria: Belén *(Miqueas 5, 2).*

Habitará el lobo con el cordero,
y el leopardo se acostará con el cabrito
y comerán juntos el becerro y el león,
y un niño pequeño los pastoreará..." *(Isaías 11, 1-2; 6).*

Son de sumo interés los pasos que tratan del origen del Mesías. de su naturaleza íntima. Sin negar su origen davídico, ellos dejan entrever que el Mesías es algo más. He aquí cómo el Rey Mesías se presenta a sí mismo en el *Salmo 2, 7-8:*

"Yahvé me dijo: «Tú eres mi hijo,
hoy te he engendrado yo.
Pídeme y haré de las gentes tu heredad,
te daré en posesión los confines de la tierra»"

De ningún otro personaje del Antiguo Testamento se dice que ha sido "engendrado por "Yahvé". Sería una metáfora demasiado atrevida, aunque sólo fuera metáfora.

Si comparamos este paso con *Isaías 9, 5,* que luego citaremos (ver Nº 123) debemos pensar que algunos profetas conocieron, aunque fuera vagamente el carácter trascendente-divino del Mesías, aunque esta idea no tomara cuerpo entre los contemporáneos.

Es una prueba de ello también el siguiente paso de *Daniel:*

"Estuve mirando
hasta que fueron puestos tronos,
y vi a un anciano de muchos días
cuyas vestiduras eran blancas como la nieve
y los cabellos de su cabeza como lana blanca.
Su trono llameaba como llamas de fuego
y las ruedas eran fuego ardiente...
...millares de millares le servían
y millones de millones le asistían.
Sentóse el Juez,
y fueron abiertos los libros" *(Daniel 7, 9-10).*

El autor sagrado ha hablado de que se sucederían cuatro reinos y declara que el juicio de Dios se debe pronunciar sobre toda esta política humana que está destinada al exterminio, y la gran potencia perseguidora es echada al fuego *(v. 11-12).*

Entonces *Daniel* introduce al Mesías y, pasando por encima de la estirpe davídica, sólo hace notar que "se asemeja a un ser humano (hijo del hombre)" (lo que en otros lugares, *Daniel 10, 6. 18,* se aplica a una aparición angélica) y se presenta como *viniendo del cielo:*

"Seguí yo mirando en la visión nocturna,
y vi venir en las nubes del cielo
a Un como Hijo de hombre,
que se llegó al anciano de muchos días
y fue presentado a éste.
Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio,
y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron,
y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca,
y su imperio, imperio que nunca desaparecerá".

Daniel 7, 13-14).

El Rey y el Reino mesiánico tienen aquí un aspecto netamente trascendente.

Más adelante (v. 18. 22. 27), el profeta afirma que entran en posesión del reino los Santos del Altísimo los cuales forman un pueblo elegido, gobernado por un Rey venido del cielo. Evidentemente el profeta demuestra así que tiene presente la realidad mesiánica en su doble aspecto: *el personal y el colectivo*[19].

Pero se puede preguntar ¿se trata del reino escatológico, que vendrá al fin de los tiempos o del reino espiritual de los justos, unidos al Mesías ya en esta vida terrena? ¿Estamos, pues, en la historia o después de la historia? Nos parece poder decir que la visión de Daniel es del más allá de la historia, sobre un plano extratemporal, donde se eliminan todos las sucesiones cronológicas: es el plano del juicio de Dios. Desde este punto de vista los reinos de la tierra se consideran como un fracaso, las persecuciones como una tentativa inútil; la sola realidad que subsiste para siempre es la comunidad de los santos teniendo a su cabeza al Rey Mesías.

Precisamente poniéndonos en este plano, más allá de la historia, Jesús, ante su condena inminente, se aplica a sí mismo estas palabras de Daniel:

"Empero os digo que, a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo" *(Mateo 26, 64).*

Con la visión de Daniel el concepto del Rey mesiánico, visto por los otros profetas a través de la luz de las instituciones nacionales, alcanza su expresión más adecuada. Tal vez por esto Jesús ha preferido llamarse de ordinario con el nombre de "Hijo del hombre", antes que con el término "Mesías", que quizá hubiera lisonjeado las esperanzas del nacionalismo judío.

(19) Un buen comentario sobre la visión del Hijo del Hombre, RINALDI, *Daniele*, 3ª ed., Torino 1952, págs. 101-105.

b. - *EL CULTO FUTURO Y EL MESIAS - SACERDOTE*

118. — Las formas exteriores del culto de la antigua ley son las que menos aparecen en los vaticinios mesiánicos.

Como veremos, en algunos lugares se supone en este punto una especie de ruptura con el antiguo orden de cosas, pero esta idea no fue la más difundida en Israel ni la más fácil de ser comprendida. Una revelación clara de la caducidad del culto mosaico hubiera resultado fatal para el espíritu religioso del antiguo Israel. Por esto las descripciones proféticas del culto futuro insisten sobre el elemento común a las dos realidades (la israelita y la mesiánica): la sinceridad y la interioridad, que deben acompañar el servicio litúrgico del verdadero Dios.

Naturalmente, la descripción profética del culto mesiánico toma sus imágenes del culto mosaico, señalando, empero, mediante indicios suficientemente claros, que los elementos cultuales israelitas están tomados precisamente en función de símbolos. Se trata de ordinario de descripciones que, inconciliables con la situación histórica, demuestran la intención clara de su función metafórica.

Tomemos como ejemplo las largas descripciones que *Ezequiel (c. 40-48)* hace del templo y de la Jerusalén restaurada. Aquí, como en otras partes, la perspectiva de la restauración postexílica se funde con la mesiánica. Las normas referentes al culto parecen análogas a las del *Levítico;* sólo se nota una insistencia desacostumbrada sobre la idea de pureza y de santidad exterior y más aun la interior. ¿Se trata, pues, de un simple perfeccionamiento de las prescripciones legales? De ningún modo. El nuevo templo descrito por *Ezequiel* no sólo no coincide con el de *Salomón,* sino que aparece absolutamente irrealizable desde el punto de vista edilicio, teniendo en cuenta su ubicación. Además, lo restante de la topografía de Palestina, tal como la presenta *Ezequiel,* es enteramente distinta de la realidad. Para quitar toda ilusión y todo equívoco hay allí la descripción de un río que, brotando precisamente del altar del templo, va poco a poco creciendo hasta no poderse vadear, y desemboca en el Mar Muerto, cuyas aguas quedan dulces en virtud de este río milagroso. Toda clase de peces forman su riqueza y en ambas orillas bosques de hoja perenne dan fruta todo el año *(Ezequiel 47, 1-12).* Evidentemente se ve que *Ezequiel* usa de alegorías o símbolos literarios (ver Nº 16), describiendo una realidad bajo la imagen de otra (ver Nº 16), y el lector tiene así la clave para

entender lo restante. Para confirmar lo dicho vemos estas mismas descripciones en el *Apocalipsis* en un contexto que ciertamente no representa una realidad terrena, sino la Jerusalén celestial, eterna morada de los elegidos resucitados *(Apocalipsis 21-22).*

Son también muy interesantes bajo este punto de vista los últimos versículos del libro de *Isaías (66, 18-24).* Sin duda nos llevan a un plano de mesianismo universal:

> "Vendré para reunir las naciones de toda lengua,
> que vendrán para ver mi gloria.
> Yo les daré una señal
> y mandaré a los sobrevivientes de las naciones
> a Tarsis, a Put, a Lud, a Mosoc y a Ros, a Tubal y a Javán
> y a las islas lejanas,
> que no han oído nunca hablar de mi nombre
> y no han visto mi gloria,
> y ellos pregonarán mi gloria entre las naciones,
> y de todas las naciones traerán ofrenda a Yahvé...
> a mi santo monte, a Jerusalén...
> Y yo elegiré de entre ellos sacerdotes y levitas,
> dice Yahvé" *(Isaías 66, 18-21).*

En este punto parece que pasa de improviso a la época escatológica, siempre dentro del concepto de la primacía de Israel y de un culto análogo al antiguo:

> "Porque así como subsistirán ante mí
> los cielos nuevos y la tierra nueva
> que voy a crear —dice Yahvé—,
> así subsistirá vuestra progenie y vuestro nombre;
> Y de novilunio en novilunio
> y de sábado en sábado,
> toda carne vendrá a postrarse
> ante mí, —dice Yahvé—,
> y al salir verán los cadáveres
> de los que se rebelaron contra mí,
> cuyo gusano nunca morirá
> y cuyo fuego no se apagará,
> que serán objeto de horror para toda carne".
> *(Isaías 66, 22-24).*

En los cielos nuevos y en la tierra nueva, creación definitiva y perfecta, habrá por tanto, dos clases de hombres: adoradores de Yahvé y rebeldes.

Los adoradores de Yahvé no serán sólo israelitas, sino también gentiles (goiim) provenientes de las regiones más lejanas y convertidos por misioneros. Entre estos nuevos adoradores del

verdadero Dios, serán elegidos ministros del culto, lo que señala una fuerte separación de toda la economía del Antiguo Testamento. Se conserva la imagen de Jerusalén y del monte del templo. al cual concurrirán no sólo los israelitas tres veces al año *(Exodo 23, 17; 34, 23)*, sino "toda carne" y con mucha mayor frecuencia. En fin, esta sociedad de los verdaderos adoradores subsistirá siempre, como el universo renovado.

Los rebeldes a Yahvé en esta visión, aparecen en forma de cadáveres amontonados, hirviendo de gusanos y consumidos por las llamas, y también este horrendo destino será eterno. No hay duda que este conjunto de imágenes está sacado del espectáculo que ofrecían los cadáveres que se echaban al valle de Hinnom (Gehenna), un poco más abajo de los muros de Jerusalén por el lado meridional, así como la imagen del culto definitivo de los elegidos está sacada del templo y de sus usos. Pero cualquiera ve que este vaticinio nos transporta directamente de la época de la conversión de los gentiles a una época que no pertenece ya a la historia de este mundo. Por esto Jesús se sirve de las mismas palabras del libro de *Isaías (66, 22)* para describir la suerte final de los condenados *(Marcos 9, 43-48)*.

119. — También el siguiente pasaje, donde Isaías designa los futuros pueblos, convertidos a la fe verdadera, con el nombre de los pueblos paganos sus contemporáneos y más hostiles a los judíos, no señala una ruptura entre el antiguo y el nuevo culto, sino sólo una superación del estado nacionalista de la religión verdadera:

"Y aquel día habrá camino
 de Egipto a Asiria:
Y el asirio irá a Egipto
 y el egipcio a Asiria.
 Y egipcios y asirios servirán a Yahvé.
Aquel día Israel será tercero,
 con el Egipto y la Asiria,
 como bendición en medio de la tierra.
Bendición de Yahvé Sebaot, que dice:
 bendito mi pueblo de Egipto,
Asiria, obra de mis manos;
 e Israel mi heredad" *(Isaías 19, 23-25)*.

Después de todo lo que hemos dicho, las palabras proféticas citadas no necesitan más explicación. Sólo notemos que usan la imagen de una especie de confederación religiosa en la cual Israel

es el instrumento de "bendición"; sin embargo en otras partes aparece la idea de una Jerusalén, no en el sentido de comunidad política sino religiosa, que se amplía hasta abarcar un número sin medida de nuevos hijos:

> "Ensancha el espacio de tu tienda
> extiende las pieles que te cubren;
> no las recojas, alarga tus cuerdas
> y refuerza tus clavos;
> porque te extenderé a derecha e izquierda,
> y tu descendencia poseerá las naciones
> y poblará las ciudades desiertas...
> Porque tu marido es tu Hacedor,
> que se llama Yahvé Sebaot;
> y tu redentor es el Santo de Israel,
> que es el Dios del mundo todo...
> Por una hora, por un momento te abandoné,
> pero en mi gran amor vuelvo a llamarte..."
> *(Isaías 54, 2-7).*

De este género son los pasos que la *Liturgia* aplica a la Iglesia, viendo en ella la continuadora de la antigua Jerusalén como centro de la verdadera religión. Así el célebre paso de *Isaías 60, 1-6* (ver Nros. 15 y 111), que se lee en Epifanía.

Nótese bien que la Liturgia no hace una simple acomodación, como si aplicase textos a una realidad diversa de la que pretendió el hagiógrafo, lo esencial en estos vaticinios no es que la sociedad de los adoradores del verdadero Dios tenga por centro a Jerusalén, como privilegio de la raza hebrea; lo esencial es más bien la existencia misma de un núcleo fiel de la humanidad, escogido y asistido de un modo particular por el mismo Dios, para ser el vehículo de la salvación. Este núcleo de la humanidad antiguamente era la parte mejor de Israel, ahora es la Iglesia de Cristo [20]. La segunda no destruye ni reniega de la primera, sino que continúa y amplía su misión providencial. La Iglesia además es un puente entre dos mundos: mientras se extiende sobre la tierra, va al mismo tiempo trasplantándose en la eternidad; de aquí ese carácter escatológico de las descripciones proféticas sobre la futura sociedad religiosa.

120. — Hay un texto mesiánico de capital importancia que señala una *ruptura* entre la antigua forma de culto y la nueva;

(20) Una de las características de la eclesiología de S. Pablo es considerar a la Iglesia como el verdadero Israel, legítimo heredero de las promesas hechas a los descendientes de Abraham. Véase L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant S. Paul,* París 1948, págs. 3-131.

inserto en el conjunto de los otros pasajes, adquiere una línea verdaderamente nueva: el verdadero culto de Dios en la comunidad mesiánica universal se explica mediante un sacrificio, que a los ojos de Dios suplanta a los sacrificios del sacerdocio hebreo:

> "No tengo en vosotros complacencia alguna
> —dice Yahvé Sebaot (= de los ejércitos)—
> no me son gratas las ofrendas de vuestras manos.
> Porque desde donde nace el sol hasta el ocaso
> es grande mi nombre entre las gentes
> y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante
> y una oblación pura,
> pues grande es mi nombre entre las gentes
> —dice Yahvé Sebaot"— *(Malaquías 1, 10-11).*

Junto a este pasaje hay que poner el *Salmo 109,* el único en que el Mesías es llamado Sacerdote. El autor del *Salmo* sabe muy bien que el Mesías es un rey davídico y lo describe como un guerrero triunfante [21]:

> "Oráculo de Yahvé a mi Señor: «siéntate a mi diestra
> en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies»".
> *(Salmo 109, 1).*

Pero le reconoce también dignidad sacerdotal, y no habiendo en la Antigua Ley sacerdotes sino de la tribu de *Leví,* y debiendo ser el Mesías de la tribu de Judá, la profecía lo asemeja a otro sacerdote del verdadero Dios, que la Escritura menciona antes que Aarón, el rey Melquisedec (Génesis 14, 18):

> "Ha jurado Yahvé y no se arrepentirá:
> «Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec»".
> *(Salmo 109, 4).*

Es por tanto también éste un anuncio inequívoco de un nuevo orden de cosas, por el cual la futura realidad mesiánica señalará, no sólo una sublimación, sino también una modificación radical de las antiguas instituciones, que así resultan con más claridad como período preparatorio.

c. - *LA ALIANZA NUEVA Y EL MESIAS - ALIANZA*

121. — Entre el pueblo elegido y Dios median relaciones de reconocimiento y obediencia por una parte, y de elección y protección por otra, que con frecuencia se expresan con el nombre

(21) Véase *Apocalipsis 19, 11-16* donde Cristo aparece como un guerrero victorioso derrotando a sus enemigos, tanto en las fases de la historia universal como en el último juicio.

de "alianza" o pacto. Como es sabido, precisamente este sentido de "alianza" es el que tienen las palabras *berit* (hebrea) y *diatéke* (griega) que los antiguos latinos tradujeron por *testamentum* (*S. Jerónimo* traduce mejor, *foedus:* pacto) y de donde derivó la terminología corriente de Antiguo y Nuevo *Testamento.* La idea de una alianza entre un pueblo y Dios aparece ya en Abraham, en ocasión de la institución de la circuncisión, como "señal de la alianza en la carne":

> "Yo establezco contigo y con tu descendencia, después de ti por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia, después de ti, por sus generaciones, y de darte a ti y a tu descendencia, después de ti la tierra de tus peregrinaciones: toda la tierra de Canaán, en eterna posesión" *(Gén. 17, 7-8).*

Cuando las tribus israelitas al pie del Sinaí conmenzaron a existir como pueblo, Moisés les dió, de parte de Dios, un primer núcleo de leyes religiosas y civiles ("código de la alianza") *(Exodo 21-23),* que juntamente con el decálogo *(Exodo 20),* formaba el conjunto de las cláusulas que Israel se comprometía a observar. Pero también de parte de Yahvé hay un compromiso claro:

> "Mi terror te precederá, y perturbaré a todos los pueblos a que llegues, y todos tus enemigos volverán ante ti las espaldas... Te doy por confines desde el mar Rojo hasta el mar de Palestina, y desde el desierto hasta el río (Eufrates)" *(Exodo 23, 27).*

Tenemos así una especie de pacto bilateral: la antigua alianza de *Abraham* que ahora se renueva colectivamente con un rito externo, después de un solemne sacrificio:

> "Tomó *Moisés* la sangre y la asperjó al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la Alianza que hace con vosotros Yahvé en cuanto a todo esto" *(Exodo 24, 8).*

Desde este momento en adelante el concepto de Alianza es la base de la religión nacional de Israel. Ella no es una institución sino el alma de todas las instituciones, del culto y del reino. Es en expresión metafórica, frecuente en los labios de los profetas, como un contrato nupcial entre Yahvé y la Nación *(Oseas 2; Jeremías 3; Ezequiel 16,* etc.); y ningún piadoso israelita habría sospechado que hubiera en esta alianza algo caduco; hubiera sido un pensamiento blasfemo.

Hay sin embargo un profeta que alude distintamente a la supresión de la Antigua Alianza, anunciando para el porvenir

una "Nueva Alianza" es decir el "Nuevo Testamento"; es *Jeremías,* el cual valientemente denunció como caducada la alianza de Moisés que será sustituida por otra que establecerá Yahvé sobre nuevas bases. La Antigua Alianza, como tal, tenía un aspecto prevalentemente colectivo, y por tanto principalmente exterior. La Nueva Alianza será prevalentemente individual y por consiguiente sobre todo interior.

En realidad las palabras de Jeremías que citamos en su extensión, hacen pensar en una Alianza *exclusivamente* interior, pero notemos que el profeta, como en otras partes, presenta sólo aquel aspecto de la realidad que hace al caso; por los otros textos que hemos citado o que citaremos resulta claro que la Alianza Nueva implica precisamente una nueva comunidad religiosa:

"Vienen días —palabra de Yahvé—
  en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel
  con la casa de Judá;
no como la alianza que hice con vuestros padres,
  cuando tomándolos de la mano
  los saqué de Egipto;
ellos quebrantaron mi alianza
  habiéndome yo desposado con ellos —palabra de Yahvé—.
Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel
  en aquellos días —palabra de Yahvé—:
Yo pondré mi ley en ellos
  y la escribiré en su corazón
y seré su Dios
  y ellos serán mi pueblo.
No tendrán ya que enseñarse unos a otros
  ni exhortarse unos a otros,
  diciendo: «Conoced a Yahvé»,
sino que todos me conocerán,
  desde los pequeños a los grandes —palabra de Yahvé—;
porque les perdonaré sus maldades
  y no me acordaré más de sus pecados".

(Jeremías 31, 31-34).

En un paso del libro de Isaías, con la idea de la Alianza futura aparece también el personaje que la realizará; es el Mesías, descendiente de David. Así la perspectiva del reino mesiánico se confunde con la de las nuevas relaciones con Dios, sobre una base no ya nacionalista sino universal:

"Dadme oídos y venid a mí;
  escuchadme y vivirá vuestra alma,
y haré con vosotros un pacto sempiterno,
  el de las firmes misericordias de David.

De él he hecho un testimonio para las gentes,
un jefe y maestro de los pueblos.
Llamarás a pueblos què te son desconocidos
y pueblos que no te conocen correrán a ti..." *(Isaías 55, 3-5).*

Anólogamente el "Siervo de Yahvé" (ver Nº 124) se presenta como artífice de la Alianza:

"Yo, Yahvé, te he llamado en la justicia
y te he tomado de la mano.
Yo te he formado y te he puesto por alianza de mi pueblo
y para luz de las gentes,
para abrir los ojos de los ciegos,
para sacar de la cárcel a los presos,
del fondo de los calabozos
a los que moran en tinieblas" *(Isaías 42, 6-7).*

La identidad del protagonista de ambos pasos es evidente. Ahora bien: el "Siervo de Yahvé", del cual tratan cuatro cánticos desde el c. 42 al 53 de *Isaías,* nunca tiene el título de rey davídico, sino sólo el aspecto de un profeta perseguido. Una vez más aparece claro que los diversos vaticinios mesiánicos, tratando el mismo argumento, lo pueden presentar bajo distintos puntos de vista, que en vez de excluirse, se completan mutuamente. El paso arriba citado *(Isaías 55, 3-5)* es un punto de convergencia entre la imagen del Mesías, rey davídico, que aparece en la primera parte de *Isaías (c. 7. 9. 10. 11),* y la imagen del Mesías, profeta y paciente, como se describe en la segunda.

d. - *LA FUTURA LIBERACION Y EL MESIAS - REDENTOR*

122. — Ya hemos observado que en la historia del pueblo elegido la liberación de un gran peligro de ser extinguida la nación o la dinastía davídica, no hay que considerarla como un simple hecho de sentido propio, sino que hay que conectarla con el destino futuro del pueblo y de la dinastía, que están orientados hacia el Mesías. Cuando por ej. Israel está en el destierro, al parecer está bajo el peso de un castigo que le impide la realización de las esperanzas mesiánicas; de modo que la perspectiva de una próxima liberación es señal del perdón de Dios y el comienzo de aquella realización. La liberación por tanto es un hecho religioso, antes que un hecho político, como se ve en el siguiente paso de *Ezequiel:*

"Yo os tomaré de entre las gentes
y os reuniré de todas las tierras
y os conduciré a vuestra tierra;
y os asperjaré con aguas puras
y os purificaré de vuestras impurezas
de todas vuestras idolatrías.
Os daré un corazón nuevo
y pondré en vosotros un espíritu nuevo;
os arrancaré ese corazón de piedra,
y os daré un corazón de carne...
Entonces habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres,
y seréis mi pueblo
y yo seré vuestro Dios.
Os libraré de todas vuestras impurezas,
y llamaré al trigo, y lo multiplicaré
y no tendréis hambre" *(Ezequiel 36, 24-30).*

En este caso se puede ver en las palabras de *Ezequiel* más que una falta de perspectiva, que junta dos sucesos, cronológicamente distantes (la redención de la cautividad y la redención mesiánica), una fusión en el mismo cuadro profético de dos realidades, que, desde cierto punto de vista no son adecuadamente distintas. Se trata del caso de una profecía de doble objeto o realización sucesiva y progresiva (ver Nº 109).

Veamos una buena prueba en el siguiente parangón. El mismo cuadro de *Ezequiel* se encuentra también en *Zacarías,* en una situación histórica muy distinta, no en la espera de la liberación (como en *Ezequiel),* sino obtenida ya la libertad. Ahora bien, si se comprende en *Ezequiel* que en la fase de la espera de la repatriación, se muestra la liberación bajo una luz ideal, como principio de un porvenir santo y fiel, no se comprende lo mismo en *Zacarías,* después de las graves desilusiones que acompañaron precisamente el suspirado regreso a la patria *(Esdras* 4, 4-5). Y sin embargo, como *Ezequiel,* también *Zacarías,* en el paso que sigue, describe bajo la luz de una triunfal renovación el porvenir de los repatriados. Evidentemente el profeta piensa en la futura realidad mesiánica, de la cual las nuevas relaciones con Dios iniciadas con el regreso a la patria son una imagen, una promesa, un compromiso:

"Así habla Yahvé Sebaot:
Yo siento por Sión un amor extremado
y un extremado celo.
Yo me he vuelto hacia Sión
y habitaré en Jerusalén.
Y Jerusalén será llamada la «ciudad fiel»
y el monte de Yahvé Sebaot, el «monte santo»...

Pero ahora yo no soy ya lo que era en otro tiempo
para el Resto de este pueblo.
Porque yo daré la paz!
la vid dará su fruto,
y dará la tierra sú rendimiento,
y el cielo su rocío
y pondré al Resto de este pueblo
en posesión de todo esto.
Y así como fuisteis la maldición de las gentes,
¡oh casa de Judá y casa de Israel!
así yo os salvaré
y seréis bendición...
Y vendrán muchos pueblos
y fuertes naciones
a Jerusalén a buscar a Yahvé Sebaot
y a implorar el favor de Yahvé...
En aquellos días
diez hombres de todas las lenguas de las gentes
tomarán de la falda a un judío,
diciéndole: «Nos vamos con vosotros,
porque hemos oído que con vosotros está Dios»".

(Zacarías 8, 2-3. 11-13. 22-23).

123. — En el cuadro citado tenemos un cuadro sumario de la redención mesiánica, como se describe ampliamente en muchos capítulos de *Isaías (40-55)* y de *Jeremías (30-33):* Yahvé ha castigado su pueblo infiel, pero ha conservado un "Resto", purificado por el dolor. Ahora Yahvé vuelve a favorecer a su pueblo y lo retorna a la patria, donde se inicia una nueva era: Israel, salvado y renovado, se verá rodeado de todos los pueblos unidos en la adoración del verdadero Dios.

En estos textos aparece a veces la persona del Mesías también como Rey y Pastor *(Jeremías 23, 5-6; Ezequiel 34, 22-23* y el ya citado en el Nº 117), mientras que el título de "Redentor" se atribuye sólo a Yahvé *(Isaías 41, 14; 43, 14; 44, 6-24,* etc.). Con todo en los cánticos del "Siervo de Yahvé" (ver Nº 124) este misterioso personaje aparece elegido por Dios como instrumento de tal redención. Dice Yahvé a su "Siervo":

"Poco es para mí ser tú mi Siervo,
para restablecer las tribus de Jacob
y reconducir los salvados de Israel.
Yo te hago luz de las gentes,
para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra".

(Isaías 49, 6).

Redención nacional y redención espiritual están aquí juntas, como en otras partes, pero en el contexto prevalece la salvación

espiritual y universal; mientras que en el cuarto cántico del "Siervo de Yahvé" *(Isaías 52, 13-53, 12)* aparece, como veremos, únicamente el aspecto espiritual: la redención del pecado.

Después de lo dicho en los números precedentes, esta yuxtaposición de elementos distintos pero no heterogéneos, no ha de desconcertar ya a los lectores, sino que los ha de ayudar a formarse una idea más completa de la *redención,* deduciéndola de la larga serie de hechos históricos, en los cuales se encarna y desarrolla.

En los cánticos del *Emanuel (Isaías 7-11)* la figura del Mesías-Redentor aparece asímismo en un fondo marcadamente nacional, con referencias a la situación histórica del momento, en la cual Isaías ve la dinastía doblemente en peligro: de extinguirse bajo los golpes de los enemigos y de ser duramente probada por el castigo divino. En efecto, hacia el año 733, el rey de Israel *Pecaj* (Facee), y *Rasín,* rey de los arameos *(sirios)* de Damasco, no habiendo conseguido la alianza de *Ajaz* (Acaz), rey de Judá, descendiente de *David,* en una liga antiasiria, le declaran la guerra con el intento de destruir la dinastía davídica. Cuando la situación de *Acaz* era desesperada, se presenta *Isaías* asegurándole la protección de Dios de quien le promete una señal, o sea, un milagro. Acaz no cree, piensa que el apoyo de los asirios era una garantía mejor que el apoyo de Yahvé, y rehusa la señal. *Isaías* entonces espontáneamente da la señal:

> "He aquí que la Virgen ha concebido y da a luz un hijo
> y lo llama Emanuel (Dios con nosotros)" *(Isaías 7, 14).*

El primer peligro, pues, está conjurado: debe nacer el Mesías, y por tanto la dinastía davídica no puede ser extinguida. Pero Acaz es un rey indigno y la nación judía está llena de desórdenes morales *(Isaías 1, 2-23),* por esto Dios la castigará precisamente por medio de los asirios, en los cuales Acaz tanto confiaba. Isaías ve venir sobre el reino de Judá un oscuro período de desgracias nacionales *(Isaías 7, 15-25).* No ha de extrañar si el profeta no distingue en este período las varias fases de las desventuras nacionales. Sin embargo sabe con certeza, y lo proclama con claridad, que todos estos males acabarán *gracias al Mesías* (ver Nº 108) [22].

(22) Un nuevo intento de solución al problema del contexto histórico de la profecía del Emanuel es el propuesto por N. PALMARINI, *Emmanuelis prophetia et bellum syro-efraimiticum,* Verbum Domini 31 (1953), 321-331.

En este contexto histórico y psicológico hay que poner el siguiente paso, donde el Mesías, todavía niño, y por tanto ciertamente hombre, es llamado con nombres que declaran su dignidad sobrehumana: "Dios-fuerte, Padre-por siempre". Es el iniciador de una nueva era y además, como exige la situación histórica, que es lo que más interesa a los contemporáneos del profeta, es el Libertador y el Redentor de la desgracia ya decretada:

"El pueblo que andaba en tinieblas,
vio una luz grande;
sobre los que habitaban en la tierra de sombras de muerte
resplandeció una luz brillante...
Rompiste el yugo que pesaba sobre ellos,
el dogal que oprimía su cuello,
la vara del exactor
como en el día de Madián.
Porque nos ha nacido un niño,
nos ha sido dado un hijo,
que tiene sobre su hombro la soberanía
y que se llamará
"Maravilloso - consejero
Dios - fuerte
Padre - sempiterno
Príncipe de la paz" *(Isaías 9, 1. 3-5).*

e. - *EL MESIAS - PROFETA Y VICTIMA POR LOS PECADOS*

124. — Quien haya leído la historia de Israel no puede menos de tener profundamente impresa en su mente la figura del *profeta:* es la más noble expresión de la verdadera religión antes de Cristo. Estos profetas, hombres que hablan en nombre de Dios, luchan y sufren en nombre de Dios por el ideal religioso y por el verdadero bienestar de la nación, que con sumo dolor ven que se encaminaba a la ruina; que amenazan durante la prosperidad alocada y consuelan en los momentos más desesperados; que raramente son honrados y con mucha frecuencia despreciados; a veces con el deseo de sustraerse de la dureza de su misión, pero prontos a afrontar las iras de los soberanos; estos son los profetas, los héroes de Israel, los guías espirituales de la humanidad, los verdaderos santos de la Antigua Alianza. Todo esto explica cómo la más hermosa y eficaz representación en el Antiguo Testamento del futuro Mesías, está trazada con las líneas de la figura del *profeta.*

Ya en el *Deuteronomio 18, 15* la institución del profetismo tiene carácter mesiánico:

"Un profeta semejante a mí *(Moisés)* te hará surgir Yahvé, tu Dios, de en medio de ti, de entre tus hermanos; a él oirás".

Una vez más tenemos el caso de un vaticinio de dos objetos no distintos adecuadamente entre sí. Dios preanuncia toda una serie de profetas, entre los cuales también está el Mesías que es su coronamiento; más aun, sobre todo el Mesías, porque él solo *como Moisés,* es restaurador de la Alianza, legislador, organizador del culto. Por esto en tiempo de Jesucristo, los judíos, comprendiendo rectamente este paso, esperaban el Mesías como "profeta" *(Juan 1, 45; 4, 25; 6, 14; 7, 40).*

Así también el profetismo fue un "mesianismo implícito", como institución permanente orientada hacia el porvenir de Israel, y mucho menos que las otras instituciones dependiente de las contingencias históricas; por esto la imagen del Mesías-Profeta es la más pura y clara de todo el Antiguo Testamento.

Ella aparece en los así llamados "canticos del Siervo de Yahvé": *Isaías 42, 17; 49, 16; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.* El protagonista de estos cánticos es un mismo personaje, llamado "Siervo de Yahvé", el cual se distingue bien del pueblo de Israel, dentro del cual tiene una misión que cumplir (49, 5-6). El es el retrato de la mansedumbre y de la fuerza indomable:

"He aquí mi siervo, a quien sostengo yo
mi elegido, en quien se complace mi alma...
No gritará, no hablará recio,
no alzará su voz en las plazas.
No romperá la caña cascada
ni apagará la mecha humeante...
Expondrá fielmente la ley
sin cansarse ni desmayar,
hasta que establezca la Ley en la tierra;
las islas están esperando su doctrina" *(Isaías 42, 1-4).*

El Señor ha elegido a este su "Siervo" desde el seno materno *(49, 1),* preparándolo para una misión difícil, nacional y al mismo tiempo universal *(49, 5-6),* la cual, como los otros profetas, se ejercita mediante el ministerio de la palabra, en medio de contradicciones de toda clase, sufriendo personalmente vejámenes inauditos:

"El Señor, Yahvé, me ha dado lengua de discípulo (o bien: para enseñar)
para sostener con mi palabra a los abatidos.
Cada mañana despierta mis oídos,
para que oiga como discípulo;

El Señor, Yahvé, ha abierto mis oídos
y yo no me resisto, no me echo atrás.
He dado mis espaldas a los que me herían,
y mis mejillas a los que me arrancaban la barba;
y no escondí mi rostro
ante las injurias y los esputos" *(Isaías 50, 4-6)*.

Pero lo que más llama la atención en estos cánticos es que los sufrimientos y la muerte del "Siervo de Yahvé" sirven de *expiación* eficaz de los pecados del pueblo. Es un concepto del todo nuevo, que no se puede aplicar a ningún profeta sino a aquel de quien dijo el Bautista: "He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" *(Juan 1, 29):*

"No hay en él parecer,
no hay hermosura que atraiga las miradas,
no hay en él belleza que agrade.
Despreciado, desecho de los hombres,
varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos...
Pero fue él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras [enfermedades
y cargó con nuestros dolores,
y nosotros le tuvimos por castigado
y herido por Dios y humillado.
Fue traspasado por nuestras iniquidades
y molido por nuestros pecados.
El castigo salvador pesó sobre él,
y en sus llagas hemos sido curados
Todos nosotros andábamos errantes, como ovejas,
siguiendo cada uno su camino,
y Yahvé cargó sobre él
la iniquidad de todos nosotros.
Maltratado y afligido,
no abrió la boca,
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante los trasquiladores.
Fue arrebatado por un juicio inicuo
sin que nadie defendiera su causa,
cuando era arrancado de la tierra de los vivientes
y muerto por las iniquidades de su pueblo" *(Isaías 53, 2-8)*.

Pero la muerte del "Siervo de Yahvé" no es un término; sino precisamente entonces comienza el triunfo que coincide con su resurrección y con la conquista pacífica del universo. El profeta se muestra aquí completamente absorto en la contemplación del futuro, superando las ideas del ambiente contemporáneo, que aún ignoraba la doctrina de la resurrección (ver Nros. 85-87 y 95):

"Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá prosperidad y vivirá largos días,
y en sus manos prosperará la obra de Yahvé.

Librada su alma de los tormentos verá,
y lo que verá colmará sus deseos.
El Justo, mi siervo, justificará a muchos,
y cargará con las iniquidades de ellos.
Por eso yo le daré por parte (porción) suya muchedumbres,
y recibirá muchedumbres por botín;
por haberse entregado a la muerte,
y haber sido contado entre los pecadores,
cuando llevaba sobre sí los pecados de todos
e intercedía por los pecadores" *(Isaías 53, 10-12).*

Semejante a la figura del "Siervo de Yahvé" es el paciente misterioso y augusto del *Salmo 21.* Misterioso a la primera vista porque absolutamente no se le nombra; augusto, porque de su suerte se interesan "todos los confines de la tierra" (v. 28). No es una personificación del pueblo de Israel, porque es distinto de sus "hermanos" y "del linaje de *Jacob" (v. 23-24),* que toma parte en su acción de gracias, y además toda la composición tiene el esquema bien conocido de las lamentaciones individuales" (por ej. *Salmos 5; 7; 27; 30, etc.).* Es, pues, un individuo el que sufre y describe sus propios sufrimientos, los cuales tienen una correspondencia impresionante con los dolores de Cristo crucificado, documentados en el relato de los Evangelios:

"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?
¡Cuán lejos estás de mis plegarias, de las palabras de mi clamor!
Mas yo soy gusano y no hombre,
el oprobio de los hombres y el desecho de la plebe.
Todos los que me ven se burlan de mí,
tuercen sus labios, menean la cabeza:
«Ha confiado en el Señor; que lo libre,
y lo salve, si lo ama».
Como agua me disuelvo (me derramo)
y todos mis huesos se han dislocado;
mi corazón se ha hecho como cera,
se derrite dentro de mis entrañas.
Seca está como teja mi garganta,
y mi lengua está pegada a mis fauces...
Han atravesado mis manos y mis pies
puedo contar todos mis huesos.
Mas ellos me miran gozándose de verme así;
se reparten mis vestidos
y sobre mi túnica echan suertes" *(Salmos 21, 2. 7-9; 15-19).*

Pero más que esta correspondencia innegable (que no tiene semejante en ningún otro personaje del Antiguo Testamento) nos certifica de que trata del Mesías el modo como se verifica su rehabilitación:

"Anunciaré tu nombre a mis hermanos,
te glorificaré en la asamblea...
Se recordarán y se convertirán al Señor
todos los confines de la tierra;
y se postrarán ante él
todas las razas de las naciones,
porque del Señor es la realeza,
y él impera sobre las naciones" *(Salmo 21, 23. 28-29).*

¿Quién puede ser este personaje cuyos sufrimientos y cuya liberación tiene tal resonancia que inducirá a *todos* los pueblos a abrazar la verdadera religión?

De la reseña de los pasos que hemos citado del mismo cuarto cántico del "Siervo de Yahvé", resulta que es siempre y sólo el Mesías aquel que realiza este plan de conversión universal, la cual, aun cuando no se menciona el Mesías, siempre se coloca en el marco de los tiempos mesiánicos. No puede, pues, dudarse: al menos dos profetas han tenido una neta visión del Mesías paciente, triunfador y salvador [(23)].

El dolor, instintivamente tan aborrecible al hombre, por aquella connatural repugnancia que frecuentemente prorrumpe en tentación contra la justicia, la sabiduría y la bondad de Dios; este dolor Dios mismo ha querido saborearlo hasta la muerte de cruz, haciéndose "el varón de dolores". Y así, del modo más inapropiado, "necio y escandaloso" *(1 Cor. 1, 23),* se ha realizado el gran plan salvífico, discurrido desde toda la eternidad, preanunciado y preparado por los profetas, realizado en la incomprensión, en el odio y en el deicidio, porque:

"Lo necio de Dios es más sabio que los hombres; y lo flaco de Dios, más fuerte que los hombres" *(1 Cor. 1, 25).*

En esta perfecta fusión en una fecunda unidad de elementos, los más irreductibles a la razón humana: Mesías-Hombre-Dios; ¡paciente, deicidio y sacrificio expiatorio universal, consiste el "misterio" de la Redención, absolutamente insondable, hasta que el mismo Jesucristo "no abrió la inteligencia para comprender las Escrituras" a los hombres —que como los discípulos de Emaús, "necios y lerdos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas—" no podían disponerse a pensar que "el Mesías debía padecer tales cosas y así entrar en su gloria" *(Lucas 24, 25-27).*

(23) Sobre el carácter mesiánico colectivo, además del individual, del "Siervo de Yahvé", véase R. J. Tournay, *Les chants du Serviteur dans la Seconde Partie d'Isaïe,* Rev. Bibl. 59 (1952), 355-384; 481-521.



CONCLUSION



CONCLUSION

125. — Nuestro camino a través de las páginas difíciles del Antiguo Testamento, casi por fuerza de una lógica intrínseca a la materia tratada, nos ha guiado, sobre todo con el capítulo sobre el Mesianismo, hasta los umbrales del Nuevo Testamento, que con la venida del Verbo Encarnado, señala el Epílogo de la Revelación. Ahora bien: precisamente y *sólo la clara visión del epílogo* puede dar la razón del recorrido particular seguido por el camino que conduce a tal meta. Querríamos, en conclusión, advertir al lector que, como nota *S. Pablo (2 Cor. 14-15),* el Antiguo Testamento sin Jesucristo es ininteligible, y que, además, desde un punto de vista positivo, se debe reconocer cómo los pasos más difíciles del Antiguo Testamento, sólo a través de Jesucristo y del Nuevo Testamento se esclarecen y justifican en su oscuridad.

1) Ante todo, hemos notado en las páginas precedentes que las dificultades del Antiguo Testamento se refieren generalmente sobre elementos marginales, reservados a la investigación de los especialistas, mientras que el mensaje religioso, que es la sustancia del texto sagrado, es suficientemente claro y accesible.

Pero ¿cómo podrá el lector efectuar esta *exacta selección* entre elementos sustanciales y accidentales, entre lo principal y secundario, con la consiguiente individualización del alma del Antiguo Testamento? Precisamente por la luz de la revelación del Nuevo Testamento. Sin ella ¿cómo establecer *con seguridad* una escala de valores entre: Ley, culto, Biblia, tradición doctrinal, nacionalismo, universalismo, régimen teocrático, mesianismo? ¿No son todos elementos de institución divina?

Ya el Antiguo Testamento, sobre todo si se lee sin preocupación doctrinal, nos da apreciables indicaciones; pero que no sea fácil la solución, sin la guía de Cristo, resulta del hecho que en la valoración del patrimonio sagrado israelita, al principio de la era vulgar, dominaban las tendencias más contradictorias y, lo que es peor, con frecuencia las más difíciles de reducir al auténtico espíritu religioso. Baste recordar el "nomismo" (legalismo), exasperado por la tiranía de la "letra", con el cual el Fariseísmo (que encontró entre sus secuaces a un espíritu tan sincero como Saulo) identificaba la esencia de la religión revelada. Recuérdese también las deformaciones de la esperanza mesiánica, debidas a los contornos nacionalistas que aun los apóstoles abrigaron

por mucho tiempo. ¿No tuvo necesidad el mismo *Pedro,* aun después de Pentecostés, de la visión de Jope *(Hechos 10, 11),* para entender las relaciones entre el universalismo mesiánico y el particularismo judío? Por lo demás todos conocen las proporciones de la crisis judaizante, la cual se prolongó por decenios, encastillada en una errónea apreciación de la economía religiosa del Antiguo Testamento.

En realidad si nos es posible concretar con facilidad en el monoteísmo ético y en el mesianismo espiritual las ideas madres del Antiguo Testamento es porque Cristo nos ha señalado como esencia de la verdadera justicia, la adhesión interior a la voluntad del Padre; la filiación divina como vínculo de la nueva fraternidad universal, y su Cruz como el medio de la redención del género humano.

2) Muchas dificultades del Antiguo Testamento se originan del hecho que la revelación precristiana está profundamente enraizada en la historia de Israel.

Dios revelador, como lo hemos advertido muchas veces, no ha hecho oír una voz impersonal, como obrando de afuera, como señal caminera, sino que ha querido tomar parte, por decirlo así. con su acción sobrenatural en el corazón de los sucesos humanos, dando origen y consistencia precisamente a una nación: el pueblo elegido. ¿Quién puede maravillarse, ahora, de que la Revelación condivida en parte las peripecias, las complicaciones, los altos y bajos de la historia de Israel?

Pero ahora nos preguntamos ¿por qué Dios ha escogido este medio? — La respuesta sólo la da el misterio de la Encarnación de Verbo. Habiendo Dios fijado este medio para la Redención, ha alcanzado esta meta mediante un sistema, digamos así, de la encarnación de la acción divina en la historia, preparando progresivamente y concretamente el Cristo concreto, tejiendo la historia de los Patriarcas y de sus descendientes, entre los cuales está el Mesías "del linaje de *Abraham,* de la estirpe de *David".* Quien está dotado de aquel sentido histórico, del cual son maestros los evangelistas, no se admira de que Cristo hombre "creciese en sabiduría, edad y gracia" *(Lucas 2, 52);* pues tampoco debe sorprenderse al constatar que el Antiguo Testamento va madurando lenta y a veces fatigosamente hacia el Nuevo, sin renegar por esto, sino comprobando admirablemente las leyes de la historia y psicología humana.

3) Realizada la Encarnación comprendemos también lo que los teólogos llaman "razones de conveniencia" del método ele-

gido por Dios para la composición del libro santo; es lo que hemos repetido muchas veces: es un libro "teándrico", en el sentido de que el concurso divino y humano se unen en un misterio de gracia y libertad, de luz divina y de esfuerzo personal del hagiógrafo. Es decir, que la Biblia no ha bajado del cielo, sino que se ha realizado con un procedimiento que está en perfecta coherencia con la humanización del Verbo de Dios, el cual no ha tomado una carne creada de la nada, sino engendrada por la Virgen María, y "hecho *en todo* semejante a los hombres" *(Filipenses 2, 7)*, alma, cuerpo, usos, costumbres, lenguaje, etc.

El paralelo entre la Encarnación y la Inspiración, ya comentado con gusto por los Padres de la Iglesia, teniendo en cuenta que la segunda está en función de la primera, explica cómo Dios al consignar en un libro su pensamiento, no ha desdeñado los más humildes medios expresivos, corrientes en el antiguo mundo semita. Con esto queda perfectamente justificada la existencia en la Biblia de los géneros literarios; antes bien, precisamente en la exacta identificación de los mismos, según las directivas pontificias, encontramos la clave para descifrar muchas páginas difíciles del Antiguo Testamento.

Como el contacto salvífico con el Verbo Encarnado es posible sólo mediante la realidad individual de su carne y de su sangre, así la asimilación de la palabra Bíblica sólo es posible mediante la palabra humana, porque ella no sólo es un revestimiento, sino que constituye con la palabra divina un todo orgánico.

La Biblia en su contenido y en su método de exponer, debe ser considerada en sus elementos religiosos, históricos y literarios, como un momento del gran drama teándrico del mundo, que encuentra en la Encarnación una meta y al mismo tiempo un germen de completo desenvolvimiento, porque Dios "desde la creación del mundo... ha decretado recapitular todas las cosas en Jesucristo: las cosas del cielo y las de la tierra" *(Efesios, 1. 4. 10)*.

21 de *Agosto* de 1954.



NOTA BIBLIOGRAFICA

Para comodidad del lector indicamos algunas publicaciones católicas más recientes, que pueden ayudar a los no especialistas en el estudio del Antiguo Testamento desde el punto de vista que fue el objetivo de nuestro trabajo.

1. - Traducción del texto original y comentario al libro del A. T.

JUAN STRAUBINGER, *El Antiguo Testamento,* 3 tomos, traducción directa de los textos primitivos. Desclée, Buenos Aires, 1951.

BOVER - CANTERA, *Sagrada Biblia.* 3 tomos, BAC, Madrid, 4ª ed., 1956.

NÁCAR - COLUNGA, *Sagrada Biblia.* BAC, Madrid, 7ª ed., 1957.

ORCHARD, SUTCLIFFE, FULLER, RUSSEL, *Verbum Dei.* Comentario a la Sagrada Escritura, 4 tomos, Herder, Barcelona, 1956.

LA SACRA BIBBIA *tradotta dai testi originali a cura del Pont. Istituto Biblico di Roma,* Firenze, 1943...

LA SACRA BIBBIA, *Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali ilustratė con note critiche e commentate, sotto la direzione di Mons.* SALVATORE GAROFALO, Torino, 1947...

LA SAINTE BIBLE, *texte latine e traduction française d'après les textes originaux salem,* Parigi, 1949...

LA SAINTE BIBLE, *texte latin e traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique sous la direction de* L. PIROT et A. CLAMER, Parigi, 1937...

2. - El género literario y la Biblia (cfr. cap. II-III)

S. MUÑOZ IGLESIAS, *Documentos Bíblicos.* BAC, Madrid, 1950.

VARIOS AUTORES, *Los Géneros Literarios de la Sagrada Escritura, en* colaboración de varios escriturarios. Ed. Juan Flors, Barcelona, 1957.

G. COURTADE, *Inspiration et inerrance, in Diction. de la Bible, Suppl. IV,* coll. 534-559

A. ROBERT - A. TRICOT, *Initiation Biblique,* 2ª ed., Parigi 1948, pp. 24-27: *L'inerrance et les genres littéraires, pp.* 255-334: *Les genres littéraires.*

G. M. PERRELLA, *Introduzione generale alla S. Bibbia,* Torino, 1948 (existe versión castellana).

EUFRASIO DI CRISTO RE, *I generi letterari e l'Enciclica "Divino afflante Spiritu", in Questioni Bibl. alla luce dell'Enciclica "Div. affl. Spiritu",* Roma, 1949, *Parte I,* p. 1-30.

G. CASTELLINO, *L'inerranza della S. Scritura,* Torino, 1949.

S. LYONNET, *Generi letterari (nella Bibbia),* in *Enciclopedia Catt.,* vol. V, Città del Vaticano, 1950, col. 2002-2004.

3. - El origen del mundo y del hombre la prehistoria y el A. T. (cfr. cap. IV-V-VII)

J. Enciso Viana, *Problemas del Génesis*. Ed. Social Católica, Vitoria, 1936.

Armellini, Ronchi, Leonardi, Rivera, Pende, Garófalo, *Las obras y los días de la Creación* Ed. Heroica, Buenos Aires, 1955.

Valer. Andérez, *Hacia el origen del hombre*. Univ. Pont. Comillas, 1956.

Obermaier, *El hombre fósil*, 1944.

Hofstetter, *El problema del origen del hombre*, Quito, 1948.

J. Chain, *Le livre de la Genèse*, Parigi, 1948.

F. Ceuppens, *Quaestiones selectae de historia primaeva*, 2ª ed., Torino, 1948.

P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica*, trad. A. Paredi, Brescia, 1950.

R. De Vaux, *La Genèse*, Parigi, 1951.

A. Clamer, *Genèse*, Parigi, 1953.

F. Salvoni, *Il problema cosmologico in Genesi 1, 1-2, 4*, in *Questioni bibliche, parte I*, Roma, 1949, p. 141-168.

A. Antonaci, *La cosmogonia nel libro della Genesi*, Galatina, 1951,

A. Perego, *Cosmogonia mosaica*, (opúsculo divulgativo), prefazione di P. A. Vaccari, Chieri, 1951.

G. Castellino, *Generi letterari in Genesi 1-2*, in *Questioni Bibliche, parte I*, Roma, 1948, p. 31-61.

Idem, *Origine dell'uomo e storia dell'umanità secondo la Bibbia e la scienza, Quaderni di Roma*, fasc. 5-6, Roma, 1948.

Ch. Hauret, *Origines. Gen. 1-3*, 2ª ed., Parigi, 1950.

A. Rizzato, *Problemi esegetico-scientifici su Genesi 1-3*, Padova 1951 (lezioni litografate).

G. Rinaldi, *Osservazioni letterarie su Gen. 2-3, Questioni Bibliche, parte I*, Roma, 1949, p. 169-183.

A. Vaccari, *Il soprannaturale in Gen. 2-3, Questioni Bibliche, parte I*, Roma, 1949.

J. Renié, *Les origines de l'humanité d'après le Bible*, Parigi, 1950.

G. Castellino, *Storicità di Gen. 2-3*, Torino, 1951.

P. M. Perier, *Le transformisme, L'origine de l'homme et le dogme catholique*, Parigi, 1937.

P. Leonardi, *L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo*, Brescia. 1945.

V. Marcozzi, *La vita e l'uomo. Problemi di biologia e di antropologia*, Milano, 1946.

E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma, 1948.

V. Marcozzi, *Evoluzione o creazione?*, Milano, 1948.

A. Bea, *Il problema antropologico in Gen. 1-2. Il trasformismo*, in *Questioni bibliche, parte II*, Roma, 1950.

G. Vanderbroek, *L'origine dell'uomo e le recenti scoperte delle scienze naturali*, in J. De Bivort de la Saudée, *Dio, l'uomo e l'universo*, Torino, 1952, p. 137-205.

E. C. M ssenger, *L'origine dell'uomo secondo la Genesi*, in J. De Bivort de la Saudée, *o. c.*, p. 209-237.

G. Bosio, *Evoluzione*, in *Enciclopedia Cattolica*, V, coll. 906-914.

W. Koppers, *Evoluzionismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, V, coll. 906-914.

J. Coppens, *La connaissance du bien e du mal e le péché du paradis*, Lovaina, 1948.

Ed. Mirás, *El pecado original en el Génesis*, Buenos Aires, 1957.

4. - Exegesis bíblica y Tradición eclesiástica (cfr. cap. VI)

C. Mondesert, *Clement d'Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'Écriture,* Parigi, 1944.
C. Charlier, *Exégèse patristique et exégèse scientifique,* in *Esprit et Vie,* Maredsous, 1949.
H. De Lubac, *Histoire et ésprit. L'intelligence de l'Écriture d'aprês Origène,* Parigi, 1950.
J. Danielou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique,* Parigi, 1950.

5. - El Antiguo Testamento y la historia (cfr. cap. VIII-IX)

DOGMA, MORALE, SPIRITUALITÁ

J. Ricciotti, *Historia de Israel,* de los Orígenes a la Cautividad. Ed. L. Miracle, Barcelona, 1945.
F. Prat, *La Bible et l'histoire,* Parigi, 1928.
A. Robert, *Historique (Genre),* in *Diction. de la Bible, Suppl.* V, coll. 7-23.
F. Salvoni, *Generi letterari nei libri storici dell'A. T.,* in *Questioni Bibliche, parte I,* p. 62-101, Roma, 1949.
Daniel-Rops, *Histoire sainte. Le peuple de la Bible,* Parigi, 1943.
L. Cheminant, *Le royaume d'Israel,* Parigi, 1945.
P. De Vaux, *Israël (Le peuple),* in *Diction. de la Bible, Suppl.* IV, coll. 729-777.
J. Steinmann, *David, roi d'Israël,* Parigi, 1948.

6. - El Antiguo Testamento y la religión (cfr. cap. X-XI)

C. Charlier, *La lectura cristiana de la Biblia.* Ed. Litúrgica Española, Barcelona, 1956.
C. Charlier, *La lecture chrétienne de l'A. T.,* 3ª ed., Maredsous, 1951.
G. Felten, *Storia dei tempi del N. T.,* vol. III: *Le idee teologiche degli ebrei ai tempi del N. T.,* Torino, 1932.
M. - J. Lagrange, *Le Judaîsme avant J. Christ,* 3ª ed., Parigi, 1933.
J. Bonsirven, *Le Judaîsme palestinien au temps de J. Christ. Sa Théologie,* Parigi, 1935.
H. Duesberg, *Les scribes inspirés,* Parigi, 1938.
G. E. Closen, *Incontro col libro sacro. Elevazioni su idee religiose fondamentali dell'A. T.,* Brescia, 1943.
A. M. Dubarle, *Les sabes d'Israël,* Parigi, 1946.
J. Guillt, *Thémes bibliques, Études sur l'expression et le développement de la Révélation,* Parigi, 1951.
L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile,* Parigi, 1951.
A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé,* Parigi, 1953.
P. M. de la Croix, *L'Ancien Testament source de vie spirituelle,* Parigi, 1953.

7. - Mesianismo. Profetismo (cfr. cap. XII)

JUAN PRADO, *Amós.* Madrid, 1950.
F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento,* Roma, 1935.
L. TONDELLI, *Il disegno divino nella storia,* Torino, 1947.
L. CERPAUX, J. COPPENS, R. DE LANGHE, V. DE LEEUW, A. DESCAMP, J. GSIBLET, B. RIGAUX, *L'Attente du Messie,* Parigi, 1954.
E. TOBAC, *Les prophètes d'Israel,* 2 vol., Lierre-Malines, 1919, 1921.
D. BUZI, *Les symboles de l'Ancien Testament,* Parigi, 1923.
E. TOBAC - J. COPPENS, *Les prophètes d'Israël,* t. I: *Les proph. orateurs,* Malines, 1932.
M. SALES - G. GIROTTI, *Il libro d'Isaia,* Torino, 1942 (con un'ampia introduzione sul profetismo, p. 5-102).
J. HAINE, *Introduction à la lecture des prophète,* 2ª ed., Parig, 1946.
G. BOSON, *I profeti d'Israele,* Brescia, 1948.
G. BRILLET, *Isaîe,* Parigi, 1945.
IDEM, *Amos et Osée,* Parigi, 1945.
P. AUVRAY, *Ezechiel,* Parigi, 1947.
J. STEINMANN, *Daniel,* Parigi, 1950.
IDEM, *Le prophète Isaîe,* Parigi, 1950.
IDEM, *Le prophète Jérémie,* Parigi, 1952.
IDEM, *Le prophète Ezéchiel,* Parigi, 1953.

INDICES



INDICE DE SAGRADA ESCRITURA

I. Antiguo Testamento

Génesis

Exodo

INDICE DE PERSONAS

INDICE DE MATERIAS

D

L

M

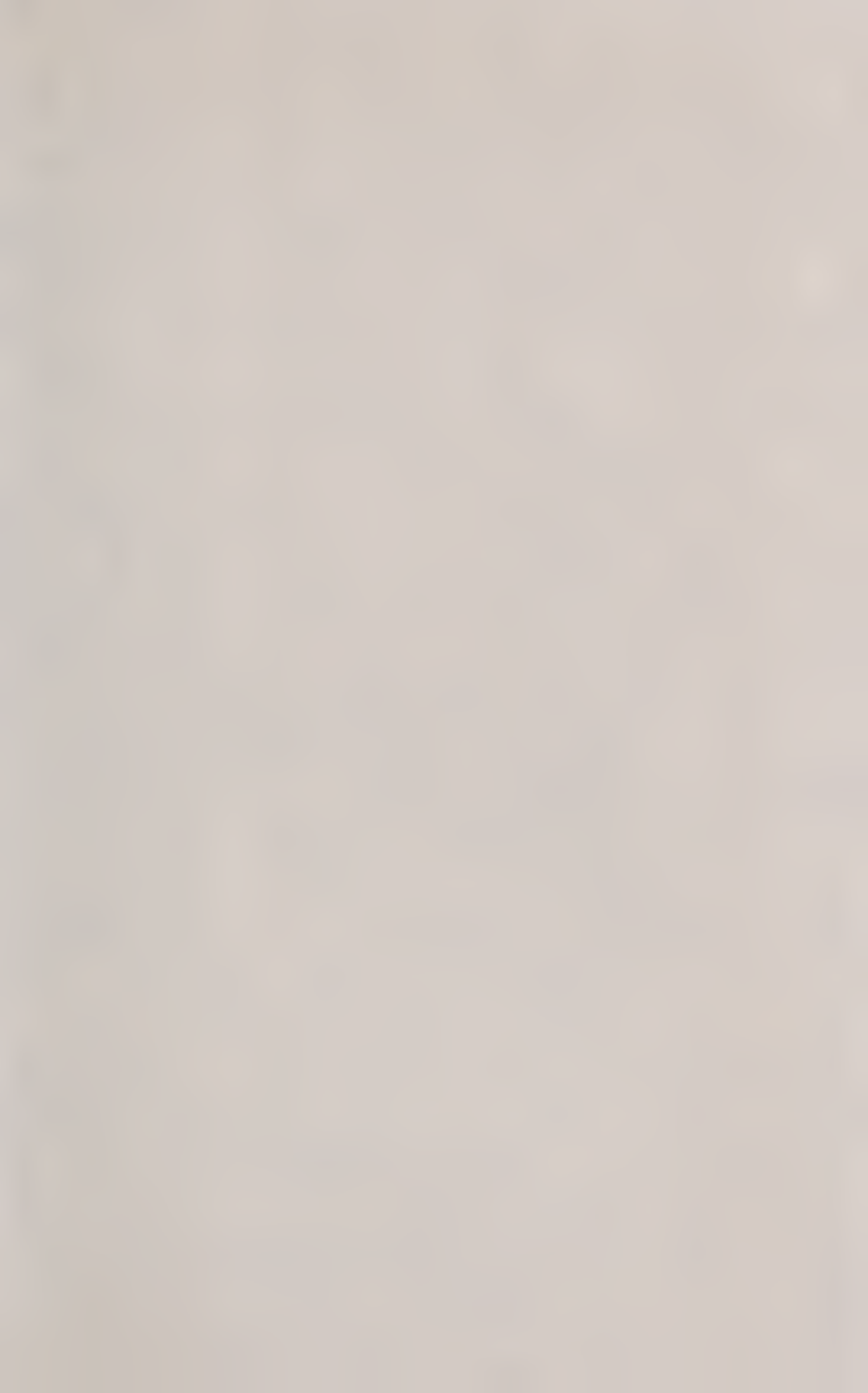
T

U

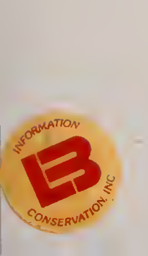
V

Este libro se terminó de imprimir el 3 de setiembre de 1959, en los Talleres de la Editorial "Guadalupe" - Rafael Calzada, F. C. G. R.








INFORMATION
CONSERVATION, INC

